التجديد الأصولي

نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه



التجديد الأصولي

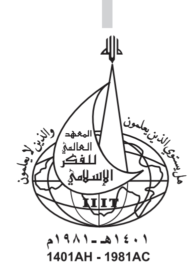
نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه

إعداد جماعي بإشراف

الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1435هـ / 2014

التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه

إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني

موضوع الكتاب 1- **علم أصول الفقه** 2- **التجديد**
3- **طرق الاستنباط** 4- **القواعد المنهجية**
5- **الحكم الشرعي** 6- **الاجتهاد والافتاء**

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (1941/ 04/ 2014)

ردمك (ISBN): 978-1-56564-620-9

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669، Herndon، VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133، Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس: 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org





فريق العمل

هذا الكتاب إنجاز جماعي لفريق من أساتذة علم أصول الفقه، شاركوا جميعهم في المشاورات والمناقشات العلمية التفصيلية للمشروع. ثم شارك من تيسر لهم بكتابة الفصول المدرجة فيه، حسب ما يأتي بيانه في المقدمة.

أما أعضاء هذا الفريق فهم الأساتذة:

- أحمد الريسوني/ جامعة محمد الخامس بالرباط.
- أحمد السنوني/ دار الحديث الحسنية بالرباط.
- أمينة سعدي/ جامعة القاضي عياض بمراكش.
- الجيلالي المريني/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- المرحوم مولاي الحسين ألحيان/ جامعة القرويين، فرع أكادير.
- الحسين آيت سعيد/ جامعة القاضي عياض بمراكش.
- حميد الوافي/ جامعة المولى إسماعيل بمكناس.
- عبد الحميد عشاق/ دار الحديث الحسنية بالرباط.
- عبد السلام بلاجي/ جامعة محمد الخامس بالرباط.
- العربي البوهالي/ جامعة القاضي عياض بمراكش
- محمد عوام/ جامعة محمد الخامس بالرباط.
- مصطفى حسنين عبد الهادي / دار العلوم بمصر.
- الناجي لمين/ دار الحديث الحسنية بالرباط.

وأما الإشراف العام على هذا العمل فقد اضطلع به الأستاذ أحمد الريسوني، بمساعدة الأستاذ أحمد السنوني. وتولى الأستاذ أحمد الريسوني أعمال المراجعة والتتميم والتنسيق وكتابة المقدمات.

وقام الأستاذ الناجي لمين بجهد إضافي مشكور في المراجعة والتصحيح لمعظم فصول الكتاب.

ولا ننسى الجهد الكبير الذي قام به الدكتور عبد الرحمن أبو صعيليك -أمين لجنة الطباعة والنشر- في إخراج الكتاب وإعداد المادة العلمية للطباعة؛ إذ قام بتحريره فنياً، وضبط النصوص المقتبسة وهوامش الكتاب، واستكمل بيانات المراجع والمصادر، إضافة إلى بناء قائمة المراجع والكشاف.

المحتويات

الباب الثاني

الحكم الشرعي

الباب الثالث

طرق الاستنباط

الباب الرابع
الاجتهاد والإفتاء

المقدمة

التجديد الأصولي؛ دواعيه وأهدافه وخصائصه

التجديد سنة الشرع والطبع

حين نُقْدم على خطوة تتعلق بالتجديد عموماً، وبتجديد "علم أصول الفقه" خصوصاً، فنحن نقوم بشيء هو من صميم سنن الحياة، بل هو من ضروراتها ومظاهرها. وهل هناك علم حي لم يتطور ولم يتجدد، أو تطور وتجدد، ثم توقف وأغلقت أبوابه؟

إنَّ أي علم يتوقف وينقطع عنه عنصر التجديد والتطوير، فليس أمامه إلا الدخول في حالة احتضار، تطول أو تقصر، ثم يعقبها -إن استمرت- موت محقق.

أي تجديد نعني؟

في موضوعنا؛ تجديد علم أصول الفقه، يجب أن نميز بين "أصول الفقه"، و"علم أصول الفقه"؛ فـ(أصول الفقه) يراد بها الأصول والمصادر والقواعد الشرعية الكبرى التي يُستمَد منها الفقه. أي فهو مساوٍ لقولنا: "أصول الأحكام"، أو "أصول الشريعة". وهذه لها من الرسوخ والثبات والعموم والدوام، ما لا نزاع فيه ولا غبار عليه. وأما "علم أصول الفقه" فيراد به تخصص علمي دراسي، يشمل مجمل القضايا والمسائل والتعريفات والنظريات والآراء والقواعد المنهجية لهذا العلم. إلا أن "علم أصول الفقه" قد يطلق عليه اختصاراً "أصول الفقه" بحذف كلمة "عِلم"، كما يقع في أسماء العلوم كافة. فمن هنا يقع الخلط والالتباس بين المفهومين.

فالذي يعنينا ونعنيه في هذا المشروع، هو: "تجديد علم أصول الفقه"، إلا أن "أصول الفقه" بالمعنى الأول، سيكون لها نصيبها من التجديد، من حيث النظر إليها والتعامل الأصولي معها.

وتجديد علم أصول الفقه، أو التجديد فيه، إنما هو عمل علمي فكري، يحق لكل صاحب علم وفكر أن يشتغل به ويسهم فيه، على قدر علمه وفكره وتمكنه.

وفحوى التجديد الذي نتحدث عنه، يشمل إضافة الجديد المفيد، ويشمل صقل القديم وشحذه، حتى يكون كأنه جديد. وفي الحالتين، فإن غرض التجديد هو تحقيق درجات أعلى من الفائدة والفاعلية والتلاؤم مع الحاجات والإشكالات المتجددة.

وسنرى في الفصل الأول من هذا الكتاب أن تاريخ علم أصول الفقه -من ولادته إلى الآن- حافل بالتطوير والتجديد. حتى إن ما تُعدُّ فترةَ جمود وركود وعقم، فإنها لم تخل من مجددين ومبادرات تجديدية لهذا العلم، حتى قال الزركشي -وهو ينتمي إلى هذه الفترة-: "وزدتُ في هذا الفن من المسائل ما ينيف على الألوف، وولَّدْتُ من الغرائب غيرَ المألوف، ورددت كل فرع إلى أصله، وشكلٍ قد حيل بينه وبين شكله، وأتيتُ فيه بما لم أسبق إليه ..."[(١)]

ثم لم تلبث دعوات التجديد ومحاولاته أن كثرت وارتفعت أصواتها في هذا العصر. وفي هذا السياق يأتي هذا المشروع.

أولاً: دواعي المشروع

أما دواعي الإقدام على هذه الخطوة فهي:

١- الانتقال من القول إلى الفعل، أو من المناقشة النظرية إلى الممارسة الفعلية

ونعني بذلك الانتقالَ من التحدث عن تجديد علم أصول الفقه ومناقشة فكرته، إلى العمل على تحقيق هذا التجديد وممارسته. فقد دار النقاش وطال في مدى مشروعية التجديد في علم راسخ ناضج مستقر كعلم أصول الفقه،

---

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص٤.

وتعددت المساجلات والمراجعات في جدوى هذا التجديد ووجوهه وحدوده ومحاذيره وضوابطه. ولقد انتهى هذا النقاش إلى التسليم بالحاجة إلى التجديد في جوانب معينة، وبقي الغموض والتحفظ لدى البعض في جوانب أخرى. كما بقي التحفظ والتهيب في تداعيات فتح هذا الباب. ونحن نرى أن هذا كله -أو جلّه- لن يحسم ولن يثمر بالاستمرار في المناقشات النظرية، وإنما بالإقدام على المبادرات الفعلية.

٢- تقديم خطوة ارتيادية للتجديد الأصولي

لقد أثمرت الدعوات والنزعات التجديدية الإسلامية إنتاجاً علمياً تجديدياً معتبراً ومقدراً، في كثير من العلوم الإسلامية؛ سواء في القضايا الفكرية والمنهجية العامة، أو في علوم بعينها، كالتفسير والدراسات القرآنية، وفقه الحديث النبوي، وعِلمَي الفقهِ وأصولِ الفقه، وعِلمَي القواعدِ والنظريات الفقهية، وعلم مقاصدِ الشريعة. وبعض هذا الإنتاج تم في رحاب الجامعات والبحوث الجامعية، وبعضها في مراكز ومعاهد متخصصة في البحث العلمي والتطوير الفكري، وبعضها تم بمبادرات وجهود فردية.

والذي يعنينا الآن هو أن البحوث والدراسات والمصنفات الأصولية كانت في صميم هذا الإنتاج ذي المضامين التجديدية، إلا أن طابعها الجزئي والفردي، قد فوَّت عليها ميزة التناسق والتكامل والانتظام في رؤية تجديدية موحدة شاملة، وهو ما أضعف من تأثيرها وصلاحيتها لكي تشكل نقلة نوعية في التجديد الأصولي، وتكون أنموذجاً لهذا التجديد المنشود.

فهذا كذلك كان من دواعي التفكير في هذه المبادرة، رجاء أن تكون خطوة لسد هذه الثغرة.

٣- انحسار الأثر القيادي لعلم أصول الفقه

لا يخفى على أحد من المختصين ما أصبح علم أصول الفقه يعانيه ونعاني منه

معه، من ضعف وانحسار لأثره العلمي القيادي. لقد كان هذا العلم قائداً ضابطاً للعلوم الإسلامية الأخرى، وكان قائداً موجهاً لمنهجية التفكير الإسلامي، وكان قائداً مؤسساً لكل ممارسة تشريعية أو قضائية للمجتمعات والدول الإسلامية. وها قد أصبح -في غالب أمره- محض علم تراثي مستقل، كثيرِ العَناء قليل الغَناء، لا يكاد يدرس إلا بكثير من التبرم، وقليل من الاكتراث، حتى وجدنا الشيخ عبد الوهاب خلاف يقول في مقدمة كتابه "علم أصول الفقه": "وهذا كتابي في علم أصول الفقه قصدت به إحياء هذا العلم ..."[(١)]

وسواء تعلق الأمر بالإحياء والبعث، أو بمجرد التجديد والتفعيل، فإن المعنى المشترك هو وجوب القيام بما يمكن لاستعادة مكانة هذا العلم ووظائفه التي لا يضطلع بها غيره.

ثانياً: أهداف المشروع

وبناء على ما سبق من دوافع ومحركات لهذه المبادرة، فإن من الأهداف التي يطمح المشروع إلى تحقيقها، أو تحقيق ما أمكن منها، ما يلي:

١- تمكين علم أصول الفقه من استعادة الفاعلية والقدرة على الاستجابة والاستيعاب للمشكلات والإشكالات المنهجية والفقهية والفكرية، التي يواجهها المسلمون في عالمهم المعاصر. فهذا هو الهدف الأول والأكبر لكل ما صدر عنا من تعديل وتغيير، ومن نقد أو مخالفة، أو حذف أو إضافة.

٢- الإسهام في استعادة الوظيفة المرجعية التي اضطلع بها علم أصول الفقه، بكونه أداة لتحقيق الوحدة المنهجية، والتقارب الفكري والمذهبي، لدى الأمة الإسلامية، بعد أن تحول -في غالب مسائله ومباحثه وقواعده- إلى أداة فعالة لإنتاج الاختلاف وتطريقه، وتكثيره وتسويقه. وهذا لا يعني إنكارنا أو رفضنا لوجود قدر واسع من الخلاف الطبيعي والمفيد، لكن المرفوض هو أن يصبح الخلاف هواية ورياضة ذهنية، وأن يَنتهك -أو يُنتَهَك به-

---

(١) خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط. ١٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص٨.

حِمَى الأصول المرجعية، والمقاصد الشرعية، والقواعد العلمية، والوحدة الإسلامية. وفي جميع الأحوال فعلم أصول الفقه -على ما سيأتي في موضعه- ليس من وظائفه خدمة الخلاف، بإنشائه وإفشائه، وإنما من وظائفه تقليل الخلاف ومحاصرته.

٣- تعزيز الجهود الاجتهادية للعلماء المجتهدين المعاصرين -سواء في مجال الاستنباط الفقهي، أو في المجالات الواسعة للفكر الإسلامي- وإمدادها بالقواعد والمسالك المنهجية المسعفة لهم والممهدة لاجتهاداتهم. فالجهود والمبادرات التجديدية متواصلة على كافة الأصعدة، منذ قرن من الزمان أو يزيد، ولكنها في أحسن الأحوال متعثرة ومتقطعة. فلا بد من مضاعفة الجهود التجديدية وترقيتها وتقوية وسائلها المنهجية. ونرجو أن يكون عملنا هذا إضافة مفيدة ومؤثرة في هذا الاتجاه.

٤- رفع القدرة التنافسية للمنهجية الإسلامية، بإزاء المنهجيات والتحديات الفكرية المحيطة بنا. وعلم أصول الفقه هو المحضن الجامع للمنهجية العلمية والعملية لدى المسلمين. وقد كان للمنهجية الأصولية إسهام كبير في تأسيس التفكير العلمي وبثه في العالم المتمدن،[1] وهو ما يجب بعثه واستئنافه اليوم.

٥- وبناء على ما تقدم، فإن المرجو كذلك من هذا المشروع، هو أن يكون مفيداً لذوي تخصصات ووظائف شتى، من علماءَ ومُدرسين وباحثين شرعيين، ومن قانونيين، ومفكرين، وسياسيين.

ثالثاً: خصائصه المنهجية

١- لا شك في أن المحدد الأول والأصل لما سواه من سماتنا المنهجية في هذا العمل هو: الحرص على الجديد المفيد في البناء الأصولي. والجديد

---

(١) انظر: في هذا الصدد: كتاب "**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**" للدكتور علي سامي النشار، وانظر فصل "قواعد الفكر المنهجي عند الأصوليين" من هذا الكتاب.

المفيد الذي حرصنا على استقصائه وتقديمه، يدخل فيه ما ليس مسبوقاً -فيما نعلم- من الاجتهادات والإضافات والآراء. ويدخل فيه بعض ما قيل به من قبل، ولكنه أهمل ولم يؤبه له ولم يُقْدَر قدْرَه ولم يعط مكانته في علم أصول الفقه.

٢- والحرص على الجديد المفيد، اقتضانا اجتناب الحرص على ما سواه؛ فما لم يكن جديداً ولا مفيداً، فمنهجنا الإعراض عنه، أو الاكتفاء بالإشارة العابرة إليه، مهما كانت المكانة التي احتلها في مصنفات الأصوليين وسجالاتهم. وأما ما كان مفيداً وليس جديداً، فنحفظ له حقه ومكانته، لكي يظهر البناء الأصولي في تكامله وتناسقه، ولكننا نعرض له ونعرضه على قدر فائدته ومدى الحاجة إليه.

٣- وإذا كان من منهجنا عدم الحرص على ما ليس مفيداً، وأننا تعاملنا معه بالإعراض والتجاهل، فمن باب أولى أن نفعل ذلك مع ما نعتبره ضاراً بعلم أصول الفقه، ومعطلاً أو معرقلاً لوظائفه، أو مشوهاً لحقيقته ورسالته. فهناك مسائل مقحمة في علم أصول الفقه، ليس لها من أثر سوى "تسويد" الصفحات التي ملئت بها.

٤- ومما تفرع على ما سبق: تعمُّدُنا اجتنابَ الاستعراضات التاريخية واستقصاء الأقوال والمذاهب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين. وكذا التراجم والتعريفات والشروح اللغوية والفوائد الهامشية. وقد خصصنا فصلاً مختصراً لتاريخ علم أصول الفقه، لأجل الفوائد التي تم بيانها فيه، ولكن حين الدخول في صميم العلم وقضاياه، فحينئذ لا نتحرى إلا ما كان من صميم المسائل الأصولية.

٥- وتلافياً للآفة التي شاعت في معظم المصنفات الأصولية، وهي شح الأمثلة والتطبيقات، أو اعتماد ما هو رديء أو خيالي منها، فقد حرصنا على تكثير الأمثلة التوضيحية والتطبيقية، وأن تكون أمثلةً حقيقية، من نصوص الشرع ومن الواقع الحقيقي.

٦- ومن هذا الباب كذلك حَرَصْنا على اجتناب آفة أخرى، وهي الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والردودِ عليها، وحَرَصْنا -بخلاف ذلك- على الاتجاهِ أكثر ما يمكن نحو متطلبات التأصيل والبناء. وإذا كان في المسألة رأي مخالف ذو بال وذو أثر، فيذكر باختصار، مع إيثار التركيز على ما هو المختار والمعتمد.

٧- ولا يخفى أن تعدد المشاركين في هذا العمل، لا بد وأن يكون له آثاره المتمثلة في أشكال من التفاوت والتباين من فصل لآخر، ولكنها تباينات تكاد تنحصر في جوانب جزئية أو أسلوبية أو شكلية، ولا تخل بالتكامل والانسجام العام للمشروع وسماته الأساسية، ولا بالأهداف المتوخاة من ورائه.

رابعاً: فصول الكِتاب وكُتَّابُها

يشتمل الكتاب على أربعة عشر فصلاً، نذكرها فيما يلي مع أسماء كتابها:

١- تطور علم أصول الفقه: للدكتور عبد السلام بلاجي.

٢- وظائف علم أصول الفقه: للدكتور محمد عوام.

٣- القواعد المنهجية عند الأصوليين: للأستاذ مصطفى حسنين عبد الهادي.

وهذه الفصول الثلاثة تكوّن (الباب التمهيدي) للكتاب.

٤- القرآن الكريم: للدكتور الحسين آيت سعيد.

٥- السنة النبوية: للدكتور الناجي لمين.

٦- الإجماع: للدكتور أحمد السنوني.

٧- القياس: بدأه الدكتور الحسين ألحيان، ثم أدركه أجله رحمة الله عليه، فتولاه وأتمه الأستاذ مصطفى حسنين عبد الهادي.

٨- المصلحة: للدكتور أحمد الريسوني.

وهذه الفصول الخمسة تكوّن (باب مصادر الأحكام).

٩- الحكم الشرعي وأقسامه: للدكتور محمد عوام.

١٠- الموازنة والترتيب بين الأحكام: للدكتور محمد عوام.

وهذان الفصلان يكوّنان (باب الحكم الشرعي).

١١- الأصول الحاكمة لطرق الاستباط: للدكتورة أمينة سعدي.

١٢- دلالات الألفاظ: للدكتورة أمينة سعدي.

وهذان الفصلان يكوّنان (باب طرق الاستنباط).

١٣- الاجتهاد: للدكتور عبد الحميد عشاق.

١٤- الإفتاء: للدكتور العربي البوهالي.

وهذان الفصلان يكوّنان (باب الاجتهاد والإفتاء).

ونسأل الله تعالى بركته وتوفيقه وعفوه. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات. ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [النحل: ٥٣].

عن فريق المشروع
أحمد بن عبد السلام الريسوني

الباب التمهيدي



الفصل الأول

نشأة علم أصول الفقه
وتطوره



تمهيد:

لقد اتخذ علم أصول الفقه مساراً متدرجاً طويلاً، منذ بداياته ولبناته الأولى، المبثوثة في نصوص الوحي، ومنذ نشأته وتشكل مسائله الأولى، إلى يوم الناس هذا.

ومنذ وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي، بدأ الصحابة الكرام وتابعوهم من أهل الفقه والعلم في استنباط الأحكام للنوازل والوقائع المستجدة، بناء على قواعد أصولية، لم تكن مُسطَّرة لديهم، ولكنها كانت كامنة عندهم، ومعروفة فيما بينهم، ومتضمنة في أقوالهم واجتهاداتهم.

ثم جاء كبار الفقهاء والأئمة، فأصبحت قواعد الأصول ومناهج الاستنباط والاجتهاد أكثر وضوحاً لديهم، يتداولها تلامذتهم، وإن لم يتم تدوينها في مصنفات خاصة بها. ثم بدأت هذه المناهج والقواعد تختلف وتتشعب، فتنادى الفقهاء وأولو الشأن، من علماء وحكام وغيرهم، إلى توحيدها وتدوينها، فتم تدوين علم أصول الفقه. ثم شهد تاريخ هذا العلم -مثل كل العلوم- تطورات عدة، في قضاياه وبنيته ومنهجه ومدارسه وتوجهاته، وهذا ما يحاول هذا الفصل رصده بتتبّع مساراته ومعالمه البارزة، وهي:

- الملامح الجنينية لأصول الاجتهاد والتشريع في عصر النبوة إلى ما قبل الشافعي.
- تدوين الشافعي للأصول وما تلاه من شروح ومعارضات ومناقشات.
- رصد أهم التوجهات المذهبية الفقهية والكلامية التي تلبّست بأصول الفقه.
- الجهود التجديدية في علم أصول الفقه قديماً وحديثاً.

ومن أجل تتبع هذه التطورات، تم تقسيم الفصل إلى مباحث ثلاثة أساسية هي:

- التأسيس والتدوين.
- التوجهات الكلامية والمذهبية في الأصول.
- جهود التجديد في علم أصول الفقه.

أولاً: التأسيس والتدوين

١- التشريع والاجتهاد في زمن الوحي

كان القرآن الكريم مصدر التشريع الأساسي في عهد النبوة؛ إذ تضمن أحكاماً تنظم الممارسة الدينية للمسلمين، وتنظم شؤون المجتمع والأسرة، والعلاقة مع المجتمعات الأخرى. وكانت السنة النبوية تبين القرآن وتفسره. وكانت للنبي ﷺ وللصحابة اجتهادات في بعض النوازل والأحداث. وقد شكلت المناهج التشريعية في عهد النبوة الأساس النظري والعملي لكل مناهج الاجتهاد والأصول التي عُرفت أو دُوِّنت لاحقاً.

أ- التشريع في القرآن الكريم:

عالج القرآن قضايا المجتمع الإسلامي الأول، فواكبت تشريعاته حياة الناس، ووردت مقرونة بالعلل و"الأوصاف المؤثرة، والمعاني المعتبرة في الأحكام ... ليدل بذلك على تعلق الأحكام بها أين وجدت،" فتم بناء الأحكام على أسس منها "عدم الحرج، وتعليل التكاليف، والتدرج في التشريع."[1] إن اقتران أحكام القرآن بعللها، فسح المجال للاجتهاد في عصر النبوة وبعده، ومن أمثلة ذلك:[2]

---

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ج١، ص١٩٦. وانظر أيضاً:
- الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الفكر، ط. ٧، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص١٧- ٢١.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق وعناية: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٦-٥٦. وانظر أيضاً:
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام؛ عرض وتحليل بطريقة التعليل وتطوراتها في عصور** =

- تعليل الأحكام: كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١]. فعلّة تحريم الخمر الإسكار وما يترتب عنه من ترك للواجبات، والسب والشتم المفضي إلى العداوة والتقاطع. وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]. فعلة الحظر هنا كونُ هذه المحظورات فاحشة، أو تتضمن إثماً أو ظلماً أو شركاً، أو قولاً على الله بغير علم.

- الترجيح بين المصالح والمفاسد: فإذا رجحت المصلحة آل الحكم إلى الجواز، وإذا رجحت المفسدة آل إلى الحظر، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة: ٢١٩].

ب- الاجتهاد في العهد النبوي:

من المعروف أن تصرفات النبي ﷺ تتضمن الوحي والاجتهاد معاً.[1] وكذلك فقد اجتهد فقهاء الصحابة في زمن النبوة بناء على ضوابط واضحة.

وهذه أمثلة من أصول الاجتهادات النبوية:

- التعليل والقياس: من المؤكد أن النبي ﷺ ذكر "علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها، ليدل على ارتباطها بها، وتعديها بتعدي أوصافها وعللها،"[2]

= **الاجتهاد والتقليد**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ١٤-٢٢.

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق "أنوار البروق في أنواع الفروق"**، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج١، ص٣٤٦ - ٣٥٠. وانظر أيضاً:
- القطان، مناع. **التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١٠، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٩٨- ١٠٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص ١٩٨.

فقد جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: "نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين، أكنت قاضيته؟"(١)

- تغير بعض الأحكام بتغير الأحوال: عن عائشة رضي الله عنها قالت: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: "ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي." فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون فيها الودك، فقال ﷺ: "وما ذاك؟" قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: "إنما نهيتكم من أجل الدافة، فكلوا وادخروا."(٢)

أما اجتهادات الصحابة فكثيرة، نسوق منها نموذجين اثنين يبينان اجتهادهم بحضرة الرسول ﷺ أو في عهده:

- عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جاء رسولَ الله ﷺ خصمان يحتكمان، فقال لعمرو: "اقض بينهما ياعمرو." فقال: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله، قال: "وإن كان." قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال: "إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة."(٣)

- عن علي أن قوماً من اليمن حضروا زبية للأسد، فاجتمعوا وتدافعوا حولها فهوى واحد، فجذب ثانياً، فجذب الثاني الثالثَ، ثم جذب الثالثُ

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط. ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ص٦٥٦، حديث رقم: ١٧٥٤.

(٢) القشيري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٣، ص١٥٦١، حديث رقم: ١٩٧١.

(٣) الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٢٩، ص٣٥٧، حديث رقم: ١٧٨٢٤.

رابعاً، فقتلهم الأسد، فرفع ذلك إليه فقال: "للأول ربع الدية لأنه هلك فوقه ثلاثة، وللثاني ثلث الدية لأنه هلك فوقه اثنان، وللثالث نصف الدية لأنه هلك فوقه واحد، وللرابع كامل الدية." ثم جعل الدية على عاقلة من ازدحموا على رأس الزبية. فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فقال: "هو كما قال."[1]

٢- مناهج الاجتهاد بعد زمن النبوة

بعد عهد النبوة اتجه الناس للصحابة يستفتونهم، لما عرف عنهم من صحبة وعلم. فخلّف الصحابة ثروة فقهية كبيرة متفرقة، حاول بعض المصنفين جمعها مثل ابن أبي شيبة وعبد الرزاق الصنعاني، كل منهما في كتاب يحمل اسم "المصنف".[2] ومن الإنجازات القيمة للعلماء المعاصرين ما قام به الدكتور محمد روّاس قلعجي في سلسلة "فقه السلف".

فمن هذه المصنفات وغيرها أمكن الاطلاع على الكثير من فقه الصحابة، والتعرف على معالم طرقهم ومناهجهم في الاستنباط والإفتاء والقضاء، وهذه نماذج منها:

- إدراكهم لعلل التشريع: أشار الزركشي إلى أن الصحابة تكلموا في زمن النبوة "في العلل، ففي البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى، لما نهي عن تحريم الحمر يوم خيبر قال: فتحدثنا أنه إنما نهي عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم نهي عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة."[3]

---

(١) الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥، حديث رقم: ٥٧٣.

(٢) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٠٩هـ.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤- ٢٥. والحديث في صحيح البخاري، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤٤، حديث رقم: ٣٩٨٣.

- إجماعهم على القياس: ساق ابن عبد البر أنواعاً من الأقيسة المجمع عليها. وأكد ابن خلدون أن النظر في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة يؤكد أنهم كانوا "يقيسون بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك ... وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم وهو القياس."(١)

- استعمالهم التلقائي للقواعد: أكد الجويني أن الصحابة "ما اضطروا إلى تمهيد القواعد ورسم الفروع والأمثلة، لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب."(٢) ولاحظ القرافي أن "الصحابة والتابعين ﷺ لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات، أما المعاني فكانت عندهم قطعاً."(٣)

وذكر ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ) أن الصحابة لم يحتاجوا إلى "الصناعة" الأصولية، إلا أنهم كانوا "يستعملون قوتها،" هذه القوة الأصولية الفقهية الكامنة عند الصحابة هي التي جُمعت ودُوّنت فيما بعد في مصنفات الفقهاء والأصوليين، حيث يتبين أن كثيراً "من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صحّت بالاستقراء من فتواهم."(٤)

وفي عهد الخلفاء كان كثير من اجتهاد الصحابة والتابعين جماعياً تشاورياً، ويمكن الحديث عن ملامح "هيئات" أو "مجامع تشريعية" سرعان ما اختفت بعد

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون،** تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، ط. ٣، (د. ت.)، ج٣، ص١٠٦٢.

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه،** تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط. ٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م ج٢، ص١٣٥٢.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول،** تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ، ج١، ص١٠٠.

(٤) ابن رشد، أبو الوليد محمد. **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٤م، ص٣٥ - ٣٦.

مرحلة الخلافة. وبذلك فالصحابة -بعد الرسول ﷺ- هم الواضعون الحقيقيون للمناهج الأصولية، وإن لم يدوّنوها لانتفاء الحاجة إلى ذلك يومئذ.

أ- بدء تدوين أصول الفقه:

إن تدوين العلوم -بصفة عامة- مسألة طبيعية في كل ثقافة وحضارة بعد مرحلتها الشفوية. ولذا يؤكد ولي الله الدهلوي أن علماء الإسلام "ألهموا التدوين؛ فدوّن مالك ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب بالمدينة، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة، والربيع بن صبيح بالبصرة."(١)

وقد انصبَّ التدوين في البداية على السنة النبوية وما يتصل بها من روايات وآثار، قبل أن يمتد إلى سائر العلوم. وأما أصول الفقه، فقد تأخر تدوينه نسبياً، لأنه ليس مجرد روايات تُدوَّن وتُمحَّص، وإنما هو استنباط وصياغة وترتيب وإنشاء.

وأما الأسباب التي حتَّمت تدوين أصول الفقه، فأبرزها اتساع دائرة الاختلافات في مسائل الفقه والحديث والتفسير.

لقد كان الاشتغال بالحديث النبوي وما أنتجه من جمع وتدوين عملاً علمياً جليلاً، غير أن ما تم جمعه كان يثير عدداً من الإشكالات من حيث الثبوت والقبول، ومن حيث الفهم والاستنباط، ومن حيث التعارض الذي قد يظهر بين بعضها. فكان هذا مما دفع الشافعي -وغيره- لوضع قواعد لرفع التعارض "بين ظواهر تلك السنن الكثيرة، فاخترع طريقة للجمع والتوفيق، وتبيين كيفية استعمال المجتهد لها، وقوانين الاستنباط منها، ومن الكتاب العزيز ... وهي القواعد التي سميت علم الأصول."(٢)

ومعلوم أن تأليف الشافعي لكتاب "الرسالة"، جاء استجابة لطلب ورد من

---

(١) الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، ط. ٢، ١٤٠٤هـ، ص٣٧.

(٢) الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، عناية: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، م١، ج١، ص٤٧٣.

عبد الرحمن بن مهدي: "أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة."[1]

وكذلك دفعت الأصولُ المختلف حولها كالاستحسان وعمل أهل المدينة، لتدوين علم الأصول. وقد لفتت رسالة ابن مهدي (توفي ١٩٨هـ) انتباه الشافعي، إلى ما يشعر به أهل العلم من ضرورة وضع قواعد موحدة للاجتهاد، وكذلك بينت مراسلات الإمام مالك والليث بن سعد ضرورة هذه المناهج، فقد تضمنت نقاشاً حول عمل أهل المدينة بين عمل مالك به واعتراض الليث عليه.[2]

وقد اشتهر في هذه الحقبة الاختلاف بين اتجاهين كبيرين في التعامل مع النصوص الشرعية، مع ما يجد من مشكلات ونوازل، هما: أهل الرأي وأهل الحديث.

ويعرف أهل الحديث بأنهم غالب فقهاء الحجاز، وبأنهم كانوا إذا لم يجدوا نصاً في المسألة سكتوا ولم يفتوا، وأن رأسهم هو سعيد بن المسيب. ويعرف أهل الرأي بأنهم غالب فقهاء العراق أو الكوفة، واشتهر عنهم القول بأن أحكام الشريعة معقولة المعنى ومعللة، ولذلك أكثروا من القياس. وإمامهم عبد الله بن مسعود.[3] وهذا الوصف والتصنيف إنما هو على التغليب، ولا ينفي أن أهل

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٠٩هـ، ص١١.

(٢) لرسالة الإمام مالك، انظر:

- السبتي، القاضي عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد سعيد أعراب، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص٤١.

ولجواب الليث انظر:

- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٤ - ١٠٠.

(٣) أبو العينين، بدران. **تاريخ الفقه الإسلامي**، بدران أبو العينين، بيروت: دار النهضة العربية، (د. ت.)، ص ٧٦- ٧٨.

وعن الرأي وأنواعه، انظر:

- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦ - ٨٥.

الرأي كانوا في الحجاز كذلك، وخاصة في المدينة. وكذلك كان في العراق محدثون وأهلُ أثر.

ب- الإمام الشافعي ودوره في تأسيس الأصول:

بعد فترة الممارسة التلقائية لمناهج أصول الفقه، وبعد تشعب الخلافات واحتدامها، شرع الشافعي في تدوين متكامل لهذا العلم، فَلَّم شتاته وجمع قواعده. ثم جاء مَن بعده فاتخذوا "رسالته" أساساً لشروحهم أو مقترحاتهم لتطوير هذا العلم. فلنعرض لجهود الشافعي أولاً، ثم نعرِّج على جهود الذين جاءوا من بعده لاحقاً.

حاز الشافعي علوم أهل الحجاز وأهل العراق وفقههم، وعاشرهم وتحاور معهم، فتمرس بمعرفة أسباب الخلاف ومداخله، وأوتي عقلية منهجية تأصيلية فذة. فكان بذلك مؤهلاً لتدوين الأصول الجامعة للفقه.[1]

وأما كُتيِّب "الرسالة"، فهو فاتحة التصنيف الأصولي. وقد جاء فريداً مبتكراً في بابه. واحتوى على أهم الأبواب والمسائل التي شغلت كتب الأصول إلى نهاية القرن الرابع الهجري، وإن كان تبويبه أقل من مستوى هذه الأخيرة. وهذا أمر طبيعي في مصنف رائد في بابه ومجاله. أما منهج تصنيف الرسالة فيمكن الإشارة إلى ملامحه التالية:

- مركزية اللغة والبيان: فهما محور "الرسالة" ومبنى الأصول واستنباط الأحكام. فالبيان "اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع،" وله وجوه "منها ما أبانه الله لخلقه نصاً ... ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم."[2] فهو أس الوظيفة الأصولية.

---

(١) للتوسع في سيرة الشافعي وعلمه، ينظر على سبيل المثال: مناقب الإمام الشافعي للرازي. الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر. الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة . الإمام الشافعي للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١- ٥٣.

- غياب المسائل الكلامية: فلم يورد الحدود والتعريفات والماهيات، كصنيع مؤلفات الأصول لاحقاً.

- التداخل والتكرار: مثل التعرض لموضوع واحد مرات عدة، كموضوع القياس مثلاً.

- اجتناب التعرض للأصول الخلافية: كعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، أو العرف.

ت- أصول الفقه بعد الشافعي:

استمرت "الرسالة" وأسلوبها البياني زهاء قرنين محوراً للمدارسة بين العلماء، شرحاً وتحليلاً أو رداً وتعليقاً. لكن ذلك لا يعني أن العلماء وقفوا عندها لا يتعدونها كما هو شائع. فقد تنوعت التصانيف والمسائل الأصولية طوال الفترة التالية للشافعي، وهذا يدل على ازدهار علم أصول الفقه في هذه الفترة. ومن عرض مصنفات ما بعد رسالة الشافعي يتبين لنا ما يلي:[1]

- على مستوى المذاهب الفقهية تفوقت مصنفات الشافعية، ثم المالكية، ثم الأحناف، ثم الظاهرية الذين شهد مذهبهم في هذه الفترة صعوداً ملحوظاً، ثم تراجع ليظهر مرة أخرى مع ابن حزم (توفي ٤٥٦هـ). ونجد حنبلياً واحداً، نظراً لعدم اهتمام الحنابلة بعلم الأصول آنئذ. وكذلك نجد مجتهدين مستقلين: مثل ابن المنذر (توفي ٣١٩هـ)، وابن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ) والمعافى بن زكريا النهرواني (توفي ٣٩٠هـ)، ثم محمد بن عبد الله البردعي (توفي ٣٥٠هـ).

- على مستوى المضمون، يلاحظ كثرة المصنفات الأصولية العامة، وهو استنتاج مخالف لما شاع من أن "الرسالة" استأثرت بالاهتمام في هذه الفترة، وخاصة شروحها.[2] ثم معالجة موضوع القياس إثباتاً وإبطالاً، ويقاربه موضوع

(١) بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، المنصورة: دار الوفاء، ط. ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٧١ - ٧٧.

(٢) أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي؛ دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق، ط. ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص١١٩.

الاجتهاد، وهو أمر طبيعي لأن معظم المصنفين كانوا يعتبرون الاجتهاد والقياس شيئاً واحداً. أما المصنفات المفردة في مصادر التشريع، فاهتمت بموضوع الإجماع، وضمنه إجماع أهل المدينة، وأحكام القرآن، والسنة، ثم خبر الواحد.

وفي مجال الدلالات والتعارض والترجيح، تم التصنيف في الخصوص والعموم، ومتشابه القرآن، والمفسَّر والمجمل، والناسخ والمنسوخ.

- استأثرت الردود على المذاهب بالاهتمام؛ إذ ظهرت مصنفات في الرد على الشافعي، ثم الرد على محمد بن الحسن الشيباني، والرد على المزني، والرد على مخالفي المذهب الشافعي، والرد على كل من عيسى بن أبان، والقاشاني، والكرخي، وداود الظاهري.

ولم تحظ رسالة الشافعي في هذه الفترة إلا بشروح قليلة لا تعدو الأربعة، وهي: شرح أبي الوليد النيسابوري (توفي ٣٤٩هـ)، وشرح أبي بكر القفال (توفي ٣٦٥هـ)، وشرح أبي بكر الجوزقي (توفي ٣٨٨هـ)، وشرح أبي محمد الجويني (توفي ٤٣٨هـ) والد أبي المعالي، وكلهم شافعية.

ثانياً: التوجهات الكلامية والمذهبية في الأصول

١- التداخل بين علم الأصول وعلم الكلام

أ- تطور العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام:

تفيد المصادر أن لكل من أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (توفي ٣٠٣هـ)، وابنه عبد السلام، أبي هاشم (توفي ٣٢١هـ) "جملاً مدونة في أصول الفقه، بنوا مسائله على أصول المعتزلة."[1] وتؤكد بحوث معاصرة أن "بداية القرن الرابع الهجري شهدت توطد العلاقة بين علمي الأصول والكلام،" بواسطة

---

(١) عبد القادر، محمد العروسي. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٣٠هـ، ص١٣ - ١٢.

إسهامات أبي الحسن الأشعري وكبار المعتزلة أمثال أبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وغيرهما من المعتزلة الذين خاضوا مباحث أصولية "مزجوا بينها وبين مباحث الكلام."(١)

ومن المرجح أن البدايات الأولى لمزج الأصول بالكلام كانت قبل القرن الرابع، فقد كان أبو الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) يرى أن "القياس لا يسمى ديناً."(٢) وكذلك فإنّ إبراهيم النظام (توفي ٢٣١هـ) أول من نفى حجية الإجماع والقياس، وكذلك الخوارج والظاهرية والإمامية.(٣)

وكان بشر المريسي (توفي ٢١٨هـ) يرى أن "الحق من المجتهدين في أحكام الفروع واحد، ومن عداه فهو مخطئ، ويكون آثماً."(٤)

ويبدو أن امتزاج الأصول بالكلام تم على مراحل:

- المرحلة الأولى: عرفت بداية القرن الثالث بذور المزج بين قضايا العلمين، مع أبي بكر الأصم (توفي٢٠٠هـ)، وبشر المريسي (توفي فيما بين٢١٦ و٢١٨)، وإبراهيم النظام (توفي في بضع وعشرين ومائتين)،

---

(١) سانو، قطب مصطفى."المتكلمون وأصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٩، صفر - ربيع الأول ١٤١٨هـ/يوليو ١٩٩٧م، ص ٤٥-٤٦.

(٢) الضويحي، علي بن سعد. **آراء المعتزلة الأصولية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٣٨٨.

(٣) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٣، ص٢٥٧، وج٤، ص٢٣. وانظر أيضاً:
- السمعاني، أبو الظفر منصور. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٤٦٢، وج٢، ص٧٢.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار. **المنية والأمل**، تحقيق: عصام الدين محمد علي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م، ص٤٧.

(٤) الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية**، مرجع سابق، ص٥٩٥.

وأبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ). ولم يكن التداخل في هذه المرحلة شاملاً بل اقتصر على بعض المسائل فقط.

- المرحلة الثانية: من منتصف القرن الثالث إلى بداية القرن الرابع، مع أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسن الأشعري؛ إذ حدث تداخل كبير بين العلمين، وأصبحت العلاقة بينهما "واضحة المعالم والقسمات."[1] وتميزت هذه المرحلة بانتهاء تفرد المعتزلة، فقد واجههم أبو الحسن الأشعري من أهل السنة بقوة، كما يؤكد أبو بكر الصيرفي (توفي ٣٣٠هـ). فقد "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى أظهر الله الأشعري، فحجزهم في أقماع السمسم."[2]

- المرحلة الثالثة: المزج التام بين علم الأصول والكلام؛ إذ قام القاضي عبد الجبار الهمذاني (٣٢٥-٤١٥هـ) بإدخال المسائل الكلامية في أصول الفقه كلياً، وسلك مسلكه القاضي أبو بكر الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣هـ)، الذي فعل ذلك "مناقضة للمعتزلة"[3] لا موافقة لهم.

وفي ضوء ذلك نفهم مقولة الزركشي (توفي ٧٩٤هـ) الشهيرة: "جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات وفكّا الإشارات وبينا الإجمال ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وصاروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا."[4]

وتابع هذا النهجَ كل من ابن فورك (توفي ٤٠٦هـ)، والإسفراييني (توفي ٤١٨هـ)، والجويني (توفي ٤٧٨هـ) الذي وسّع المادة الكلامية في أصول الفقه،

---

(١) سانو، "المتكلمون وأصول الفقه"، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى،** تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.)، ج٣، ص٣٤٩.

(٣) عبد القادر، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين،** مرجع سابق، ص١٢ - ١٣.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج١، ص٦.

خصوصاً وأن له اختيارات "من كلام المعتزلة الذين يدافع عنهم أحياناً، ويقسو على القاضي أبي بكر الباقلاني أحياناً أخرى."[(١)]

ثم جاء الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) فتوسع في إدخال المسائل الكلامية مجاراة للاتجاه العام، وصبغ الأصول بالصبغة الكلامية قصداً، مع قلة فائدتها؛ إذ يرى أن "ذكر حجية العلم والنظر على منكريه، استجرار الكلام إلى الأصول،" وقد "أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة،" ولكن تجاهل هذا الخلط غير ممكن لمخالفته منطق العصر، ولهذا يضيف: "وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط؛ فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة."[(٢)]

أما آثار هذه المباحث على أصول الفقه، فنجملها فيما يلي:

- مجانبة المنهج العملي: رصد الشاطبي الآثار السلبية للمسائل التي لا يترتب عليها عمل، وذكر كراهة الأئمة -وعلى رأسهم الإمام مالك- لكل ما ليس تحته عمل، وأكد أن "تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم."[(٣)]

وإذا كنا نوافق التوجه العملي للشاطبي، فإننا لا نجاريه في ذمه "تتبع النظر في كل شيء،" بهذا التعميم، لأن الإسلام يدعونا إلى النظر المفيد في كل شيء وتطلب علمه وفائدته، فالمعيار الأساسي هو تحقق الفائدة والمصلحة، يليه المعيار المنهجي بدراسة كل قضية في محلها لاجتناب الخلط بين العلوم.

---

(١) الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية**، مرجع سابق. وانظر أيضاً:
- سانو، "المتكلمون وأصول الفقه"، مرجع سابق، ص٦١.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص٤٣.

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د. ت)، ج١، ص٥٠ - ٥٣.

- نقل الخلاف الكلامي إلى أصول الفقه: أصبح علم الأصول ميداناً للخصومات الكلامية، وخاصة بين المعتزلة والأشاعرة، حتى وصل الأمر أحياناً إلى حد التكفير والتضليل، كما في قول الشيرازي (توفي ٤٧٦هـ) عن حقيقة الأمر عند نظر المعتزلة: "بنوا ذلك على أصل لهم في الضلالة، وهو أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما يريد ولا ينهى إلا عما لا يريد، ويكون ما لا يريد." ثم كفَّرهم بقوله: "وهذا من المسائل التي يكفرون بها."[(١)]

- كثرة الافتراضات الوهمية والمتوهمة: أدت مجانبة المنهج العملي والتعصب للمذاهب، إلى كثرة الاختلاف والتفريع بالنظر إلى اختلاف الأصوليين اختلافاً لا حدود له حول الجزئيات والتفاصيل، ووصل الأمر إلى حد توهم "مفترَضات عقلية أو تقديرات متصوَّرة لا وجود لها أو لا قائل بها."[(٢)]

وقد أدت الافتراضات أحياناً إلى نسبة أقوال خطيرة -دون سند- لبعض الأصوليين، خصوصاً المعتزلة، فقد شكك أبو المعالي الجويني في نسبة القول بجواز السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله إلى أبي هاشم الجبائي (توفي ٣٢١هـ)، مع أن جل كتب الأصول تنسب ذلك إليه، يقول الجويني: "وهذا ما لم أطلع عليه من مصنفات الرجل، مع طول بحثي عنها."[(٣)]

- مناقشة قضايا غيبية واعتقادية: وذلك ببحث قضايا العقيدة أو قضايا غيبية لا علاقة لها بمجال الأحكام، وأحياناً لا علاقة لها حتى بأصول الاعتقاد. ومن هذا القبيل مسألة: هل يتوقف الأمر بالفروع على حصول الإيمان؟

---

(١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٨م، ج١، ص١٩٣.

(٢) أبو سليمان، **الفكر الأصولي؛ دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص٤٥٠.

(٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٤.

وهي قضية يظهر أثر الخلاف فيها في تضعيف عقاب الآخرة، أو مسألة التكليف بما لا يطاق التي يتعلق الخلاف حولها بمسائل القضاء والقدر.[1]

- الترف الفكري والجدل العقيم: يشعر القارئ في مصنفات أصول الفقه، خصوصاً القديمة، أن بعض القضايا الكلامية أثيرت لمجرد إشباع لذة فكرية أو تمرين العقل، دون غاية علمية عملية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: مسألة أصل اللغات وهل هي توقيفية أم اصطلاحية؟ وهذا ما جعل الزركشي، يحكم على الخلاف في هذه المسألة بأنه "لا فائدة للخوض فيه،" فهو خلاف "طويل الذيل قليل النيل،" ولا ينتج عنه "معرفة عمل من أعمال الشريعة،" بل المسألة "إنما ذكرت في علم الأصول لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصور الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة، فهذه من أصول الفقه من رياضياته."[2]

ب- موقف الأصوليين من المزج بين العلمين:

نبّه عدد من الأصوليين من مختلف المدارس الفقهية والكلامية إلى الآثار السلبية للمزج بين العلمين، ونادوا بتجريد أصول الفقه من المسائل الكلامية. وكل هؤلاء جاؤوا في الفترة التي تفاقم فيها إقحام المسائل الكلامية في ثنايا مباحث أصول الفقه.

ولا يقتصر رفض مزج علمي الكلام والأصول على مدرسة فقهية أو كلامية دون أخرى، بل شمل أقطاباً من كل المدارس والاتجاهات، وتختلف دوافعهم لتجريد أصول الفقه من المسائل الكلامية، فمنهم من يرى أن المسائل الكلامية دخيلة على أصول الفقه، مثل أبي الوليد الباجي (توفي ٤٧٤هـ) أحد

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٢، ص٢٣٧. وانظر أيضاً:
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج١، ص٦٨.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨.

أبرز الأصوليين المالكيين الأشاعرة. ومنهم من دعا إلى التجريد لأسباب منهجية صرفة، ومن بين هؤلاء أبو الحسين البصري (توفي ٤٣٦هـ)، وأبو الوليد بن رشد الحفيد (توفي ٥٩٥هـ)، الذي دعا إلى معالجة كل قضية في العلم المختص بها. ومنهم من سلك مسلكاً وسطاً، فأبقى على بعض المقدمات والمسائل، ومن بين هؤلاء أبو إسحاق الشيرازي (توفي ٤٧٦هـ)، ومن الشيعة أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي سيد مرتضى (توفي ٤٣٦هـ).[١]

ومع أن أبا الحسين البصري متكلم معتزلي من كبار تلامذة القاضي عبد الجبار، إلا أنه كان ضد إقحام المباحث الكلامية في أصول الفقه، وقد نص على أن من مقاصد كتابه "المعتمد" حذف أبواب ومباحث كلامية لا صلة لها بأصول الفقه، وذلك لأسباب منهجية كما وضَّح ذلك بقوله: "وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك في علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلق به من وجه بعيد، فإنه إن لم يجز أن يذكر في كتب الفقه التوحيد والعدل وأصول الفقه، مع كون الفقه مبنياً على ذلك، مع شدة اتصاله به. فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه، على بُعد تعلقها بها، ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب، أولى ..."[٢]

ونخلص في نهاية هذه الفقرة إلى نقطتين أساسيتين في تقويم امتزاج الأصلين:

- يكمن التأثير الإيجابي الأبرز في إغناء علم الأصول في الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب والترتيب وحسن التقسيم، والتمهيد للمباحث والفصول، علماً أن مثل هذا العمل يعود أساساً إلى عقلية أصحابه المرتبة أكثر مما يعود إلى علم بذاته كالمنطق أو الكلام.

---

(١) سيد مرتضى، أبو القاسم على بن الحسين. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح ومقدمه وتعليقات: أبو القاسم گرجى، تهران: انتشارات دانشگاه، (د. ت.)، ج١، ص١ - ٦.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ط. ١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج١، ص٧ و٨.

- يتمثل التأثير السلبي في تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في الأصول، وجعله ميداناً للصراعات والخلافات الكلامية ومناصرة المذاهب، بدلاً من قصره على وظيفته الأساسية في تفسير نصوص القرآن والسنة، واستنباط الأحكام الشرعية العملية للمستجدات والنوازل الطارئة.

٢- التصنيف الأصولي للمذاهب الفقهية

ظهر علم أصول الفقه أول أمره للحد من الخلافات الفقهية والأصولية المحتدمة، ولكن أنصار المذاهب سرعان ما جعلوه -انطلاقاً من منتصف القرن الخامس الهجري- أداة لنصرة مذاهبهم وتأصيلها، فتباروا في التصنيف الأصولي المذهبي لتحقيق هذه الغاية، وظهرت مصنفات أصولية في مختلف المذاهب الفقهية المعروفة كما يظهر في النماذج التالية:

أ- التأصيل المبكر للمذهب الحنفي:

يعد كتاب "الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص (توفي ٣٧٠هـ) مَعْلماً بارزاً في علم الأصول؛ فقد كان سبّاقاً في مجال التصنيف الأصولي ذي الطابع الحنفي، فهو ينقل آراء كثير من الأئمة أمثال محمد بن الحسن الشيباني، وشيخه عبد الباقي بن قانع، ومحمد بن شجاع الثلجي، كما نقل عن كتاب "غريب الحديث" لأبي عبيد وشيخه الكرخي، ونقل آراء عيسى بن أبان، وآراء الشافعي الذي رد عليه كثيراً وناقش بعض آرائه، ونقل آراء عثمان البتي وغيرهم من الأئمة.

استفاد الكتاب مما سبقه فجاء حسن التبويب، واستهل بالدلالات اللغوية مبتدئاً بالعام، ثم بصفة النص، ومعنى المجمل، ثم معاني حروف العطف وغيرها -وهو أول تناول أصولي لهذا الموضوع فيما نعلم- ثم تحدث عن إثبات القول بالعموم وذكر الاختلاف فيه، وعن اللفظ العام إذا أريد به الخصوص.

وعرض لمباحث الأمر والنهي، والناسخ والمنسوخ، وشرائع من قبلنا، ثم السنة، ويلحق بها قول الصحابي المرفوع للنبي، واجتهاد النبي ﷺ، وحكم

الأشياء قبل مجيء السمع، ثم الإجماع، ثم وجوب النظر وذم التقليد وهو باب مبتكر. وعرض إثبات القياس والاجتهاد، والأصول التي يقاس عليها وهي: الكتاب والسنة والإجماع، ثم العلة الشرعية وطرق استخراجها، والتعارض والترجيح، والاستحسان، وصفة المجتهد وأصول الاجتهاد.

ويُعدّ كتاب "الفصول" للجصاص نقلة نوعية في علم الأصول، وذلك راجع لأسباب عدة، منها:

- وضوح التبويب والترتيب، وهو ما يسهل على الباحث والطالب الوصول إلى بغيته.
- تضمن مباحث جديدة لم ترد في الرسالة، كحكم الأشياء قبل مجيء السمع، وشرائع من قبلنا.
- ذكر التعريفات والاصطلاحات، ونقد إهمال السابقين لها مثل عدم تعريف الشافعي للبيان.[1]

وقد اشتمل الكتاب على بعض المباحث الكلامية، إلا أن هذه المباحث لها ارتباط بالفروع الفقهية مثل حكم تكليف الكفار، ونسخ الحكم قبل مجيء وقته. وخصص كذلك باباً للرد على عبيد الله العنبري (توفي ١٦٨هـ) في بعض آرائه الكلامية المتعلقة "بالعدل والجبر، والتوحيد، والتشبيه، والإرجاء والوعيد، والأسماء، والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه."

ب- التصنيف الأصولي للشيعة الإمامية:

في مطلع القرن الخامس الهجري دخل الشيعة الإمامية حلبة التصنيف الأصولي، وقد التزموا منهج الاعتزال في المباحث الكلامية. ويعود تأخر تصنيف الشيعة في مجال أصول الفقه لظروف عدة، أهمها "طول زمان عصر

---

(١) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠ - ١٤.

النصوص [عندهم] إلى آخر القرن الثالث تقريبا."[١] وقد بدأ التأسيس الحقيقي لأصول الشيعة مع الشيخ المفيد (توفي٤١٣هـ)، لكن آراءه لم تصلنا مباشرة بل عن طريق تلميذه السيد المرتضي (توفي ٤٣٦هـ) في كتابه "الذريعة إلى أصول الشريعة،" وهو أول مصنف أصولي متكامل للشيعة الإمامية، ثم تلاه كتاب "عدة الأصول" للشيخ الطوسي (توفي٤٦٠هـ)، ويعّد أهم كتاب أصولي عندهم، وهو مثل "المستصفى" عند الأشاعرة؛ إذ أرسى دعائم أصولهم.

إلا أن تطور أصول الشيعة توقف عند هذين الكتابين، فلم يحدث بعدهما تطور إلى عهد الحلّي، الذي اشتهر بابن المطهر (توفي ٧٢٦هـ)، وقام بتأليف مصنفات أصولية عدة من بينها "مبادئ الوصول إلى علم الأصول"، وقد عالج فيه معظم المباحث المعتادة في المصنفات الأصولية، بما في ذلك المباحث والمسائل الكلامية، مع ميله لآراء المعتزلة.

بعد الحلي هيمن ما يسميه الشيعة المد الأخباري على أصول الفقه عندهم، والذي ظهر رداً على التوجه التجريدي الفلسفي، ابتداء من مصنفات محمد أمين ابن محمد شريف الأسترابادي (توفي ١٠٣٣هـ) مصنِّف كتاب "الفوائد المدنية" الذي أنكر فيه "أدلة الإجماع والعقل، واكتفى بالكتاب والسنة، مع حصره تفسير القرآن بما جاء عن الأئمة."

وفي أواسط القرن الثاني عشر الهجري ظهر مجدد أصولهم محمد باقر البهبهاني (توفي ١٢٠٥هـ)، ثم تلاه الشيخ مرتضى الأنصاري (توفي ١٢٨١هـ) الذي خرّجت مدرسته مئات الأصوليين، من أبرزهم الآخوند الشيخ محمد كاظم الأنصاري (توفي ١٣٢٥هـ) صاحب "كفاية الأصول"، الذي أدخل فيه المسائل

---

(١) الأنصاري، محمد كاظم. **كفاية الأصول**، تحقيق: جواد الشهرستاني، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، المقدمة، ص١٢، وانظر أيضاً:
- الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد المحسن محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ط. ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، المقدمة، ص٣٢.

الفلسفية أكثر من غيره من المصنفين الشيعة، وهو المتداول عندهم إلى الآن في جوامع النجف، ولهذا كثرت عليه الحواشي والشروح من تلاميذ المصنِّف.

ت- الإسهام الأصولي لأهل الظاهر:

أسس داود بن علي الأصبهاني (توفي ٢٧٠هـ) المذهب الظاهري. وقد كان داود "متعصباً للشافعي أول أمره، وألف في مناقبه كتابين."(١) ثم استقل بمذهبه المخالف لمذاهب الأئمة الأربعة، نظراً لوقوفه على ظاهر النصوص: كاتفاقه معهم في تحريم الشرب في آنية الذهب والفضة، واختلافه معهم في إباحة استعمالها في الأكل والوضوء، نظراً لعدم استعماله القياس وتصنيفه كتاباً في إبطاله. وباستثناء ابنه محمد (توفي ٢٩٧هـ) الذي حمل لواء المذهب، لم يظهر أعلام بارزون إلى أن جاء ابن حزم الأندلسي (توفي ٤٥٦هـ) الذي كان شافعياً كذلك؛ ثم انتقل إلى المذهب الظاهري.

ويعّد ابن حزم ناصر المذهب الظاهري. وقد ترك تراثاً فقهياً وأصولياً ضخماً، من أهم ما حفظ منه: موسوعته الفقهية "المحلّى بالآثار"، وموسوعته الأصولية "الإحكام في أصول الأحكام". ومن خلالهما أمكن التعرف على سمات الفكر الظاهري، ومن أبرزها:(٢)

- الاعتماد على ظاهر النصوص من قرآن وسنة، كما في المثال السابق عن آنية الذهب.
- عدم الاعتداد بالقياس وعدّه باطلاً، لأن الله تعالى أكمل الدين فلا مزيد عليه.
- لا يمكن تصور قيام الإجماع إلا عن نص وتوقيف حتى من الصحابة، لأنهم تفرقوا في الأمصار.

---

(١) إسماعيل، شعبان محمد. **أصول الفقه؛ تاريخه ورجاله**، القاهرة: دار السلام، ط. ٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٨٨.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، المقدمة، ص م-ل.

- الإباحة هي الأصل في الأشياء والأحكام، والحرام هو ما حرم الله ورسوله فقط.

- التقليد مرفوض، وعلى المكلفين أن يجتهدوا ولا يقلدوا صحابياً ولا إماماً، لأنهم نهوا عن تقليدهم.

وقد بين ابن حزم في بداية كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" المنهج الذي سيتبعه، ويمكن تلخيص بعض ملامحه في ما يلي:[1]

- التخصص وعدم الخلط والاستطراد: أوضح أن كتابه "محذوف الفضول محكم الفصول"، فهو مخصص لأصول الفقه دون غيره من العلوم التي أشار إلى مصنفاته فيها مثل كتاب "التقريب" الذي قال عنه: "وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به سيتبين الحق من الباطل في كل مطلوب،" ففيه يتبين "صواب ما اختلف فيه الناس من الملل والنحل." فلا مجال في "الإحكام" للاستطراد في القضايا الكلامية أو المنطقية أو غيرها مما ليس من أصول الفقه.

- اعتماد المنهج الظاهري: أبان عن التوجه الظاهري الذي انتهجه في كتابه والأسس التي استند إليها، فهو ينطلق من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]، وأوضح أنه عمل على "بيان العمل بهذه الآية وكيفيته، وبيان الطاعتين المأمور بهما لله تعالى ولرسوله عليه السلام، وطاعة أولي الأمر ومن هم أولوا الأمر."

وانطلق من قوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴿٣﴾ ﴾ [المائدة: ٣]، مقرراً أن "الدين قد اكتمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله، فصح بهذه الآية يقيناً أن الدين

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٣ - ١٣.

كله لا يؤخذ إلا عن الله عز وجل. ثم على لسان رسول الله ﷺ ... ثم على ألسنة أولي الأمر منا؛ فهم الذين يبلغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله ﷺ عن الله تعالى، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئاً أصلاً."

- بيان الترتيب الذي يسلكه في مباحث الكتاب: وهو مسلك منهجي هام جداً يعطي للقارئ منذ الوهلة الأولى تصوراً عاماً عن الكتاب كله. ويظهر في الوقت نفسه مدى استيعاب المؤلف للعلم الذي يكتب فيه، وسيطرته منذ البداية على توجيه الكتاب وتحديد أبوابه وفقراته.

- حسم الخلاف في بداية المباحث: يحسم ابن حزم الأمر في القضايا التي يبحثها منذ البداية؛ إذ لا يبسط آراء المخالفين وحججهم بداية، وإنما يشير إشارة عابرة إلى الخلاف، ثم يعرض رأيه ويستنفد جهده في بيان أدلته، ففي باب اللغات وهل هي توقيفية أم لا قال: "أكثر الناس في هذا. والصحيح من ذلك أن أصل الكلام توقيف من الله عز وجل بحجة سمع وبرهان ضروري."[١]

ثم خصص ما بقي من الباب، وهو قرابة سبع صفحات لبسط الأدلة على صحة مذهبه، بطريقة تدل على سعة اطلاعه واتقاد فكره وتوخيه للحقيقة، ويدل على ذلك رأيه في فضل اللغة العربية، فيقول: "وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات لأنه بها كلام الله تعالى. قال علي: وهذا لا معنى له، لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه. وقال تعالى: ﴿ إِنِّيٓ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾ [يس: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٦]، فبكل لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه. وقد أنزل التوراة والإنجيل والزبور، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية، وأنزل الصحف على إبراهيم عليه السلام بالسريانية، فتساوت اللغات في هذا تساوياً واحداً."[٢]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق،ج١، ص٣٤.

٣- أصول الفقه في عصر الانحطاط والتقليد

وبعد أن بلغ علم أصول الفقه ذروة نموه وازدهاره مع أصوليي القرنين الخامس والسادس، تأثر كغيره من العلوم بواقع عصر الانحطاط والتقليد؛ فأصبح الإنتاج الأصولي لهذه الحقبة يدور في معظمه على تراث القرون السابقة. وقد خيمت على العلوم الإسلامية كافة فكرة الاكتمال والتمام فيما بلغه السابقون، وأن الأولين قد بلغوا الأمد الأقصى، وأن قصارى ما يطمح إليه المتأخرون، هو أن يتقنوا فهم تراث السابقين ويشتغلوا بخدمته والتفريع عليه. وهكذا كثرت المؤلفات الأصولية، المقتصرة على الجمع والترتيب، أو الاختصار والتهذيب، أو الشرح والتعليق. ولكن هذا لم يمنع من ظهور علماء مجتهدين، ونُظّار مجددين، سواء في علم أصول الفقه أو في غيره من العلوم الإسلامية.

ثالثاً: جهود التجديد في علم أصول الفقه

إن حالة الركود والتقليد التي سيطرت على الحياة العلمية والحياة العامة للمسلمين، ومست أصول الفقه كغيره من العلوم، لم تمنع ظهور توجهات وجهود تجديدية تصحيحية. فقد قام بعض الأفذاذ منهم بإنجازات علمية تجديدية خدمت هذا العلم وغيره، وظلت نبراساً هادياً لكل متطلع إلى التجديد والتطوير، إلى يومنا هذا. ومن بين هؤلاء: عز الدين بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي، وابن تيمية، وابن القيم، وأبو إسحاق الشاطبي، وبدر الدين الزركشي، وشاه ولي الله الدهلوي، ومحمد بن علي الشوكاني، وصولاً إلى إسهامات علماء العصر الحديث، الذين صارت فكرة الاجتهاد والتجديد لديهم أكثر قبولاً واعتباراً.

وفيما يلي نماذج لهذه الجهود التجديدية في المجال الأصولي، منذ القرن السابع الهجري، إلى العصر الحديث.

١- التجديد الأصولي لعز الدين بن عبد السلام

من أبرز المجددين الأصوليين الإمام عز الدين بن عبد السلام (٥٧٧ -

٦٦٠هـ). ومن أنفع عناصر تجديده عنايته البالغة بالمصالح والمفاسد، وبيان أهميتها في الشرع، وقيامُه بتقعيد أصول وقواعد الترجيح بين المقاصد والمصالح الشرعية، الكلية والجزئية. وهو منهج للموازنة وترتيب الأولويات، أو فقه الموازنات والأولويات، حسب التسمية المعاصرة.

وابن عبد السلام في عمله هذا لم ينطلق من فراغ، بل من رصيد سابق، ولذلك فنحن إنما نتحدث عن التجديد والتطوير. فمباحث التعارض والترجيح معروفة في الأصول، ولكن الجديد أنه خصها بمؤلَّف مستقل، وبموضوع خاص هو المصالح والمفاسد، ونعني بذلك كتابه الشهير باسم: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"،[1] ومكمِّله "مختصر الفوائد في أحكام المقاصد".

وقد انطلق العز في بناء نظريته من أن مقاصد الشريعة هي رعاية مصالح العباد، ولذا فهي تهدف إلى جلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، ويدل على هذا أن أوامر الشريعة لا تكون إلا بالمصلحة، ونواهيها لا تكون إلا عن المفسدة، فالله عز وجل "أمر عباده بكل خير واجب أو مندوب، ووعدهم بالثواب على قليله وكثيره ... ونهاهم عن كل شر محرم أو مكروه، وتوعدهم بالعقاب على كل محظور، جليله وحقيره."[2]

وانطلاقاً من هذه المقدمة يصل إلى قاعدة مسلمة أخرى مؤداها أن "كل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما." وقد تحصلت هذه القاعدة من استقراء دل على أن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها."

---

(١) منشور بهذا الإسم في عدة طبعات، وفي طبعة أخرى نشر باسم: "القواعد الكبرى" أو "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، والنصوص المقتبسة في:

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، تحقيق: نزيه حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٥ - ١٩.

(٢) المرجع السابق، بداية مقدمة المؤلف.

وثبت بالاستقراء كذلك أن الشريعة لم تكتف بالأمر باكتساب المصالح والنهي عن اكتساب المفاسد، بل تضمنت كثيراً من هذه المصالح والمفاسد مع عللها، ليسهل على المكلفين القياس عليها، ولذا فالشريعة "كلها نصائح: إما بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح. فإذا سمعت الله يقول ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٠٤]، فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر. وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد، حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح، حثاً على إتيان المصالح."

ولذلك فليس من قبيل الصدف أنه "غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد،" لأن هذا الاستعمال يزودنا بمنهج يسهِّل علينا التعرف على المصالح والمفاسد، فلما كانت نصوص القرآن والسنة محدودة، وكان التعرف على المصالح لجلبها والمفاسد لدفعها واجباً، تعيَّن كون "الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما، يبنى في الأغلب على ما يظهر من الظنون ... ومعظم هذه الظنون صادق موافق، غير مخالف ولا كاذب. فلا يجوز تعطيل هذه المصالح خوفاً من ندور كذب الظنون."

وبناء عليه فإنه "لا يحل الإقدام للمتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الرجحان ... وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد ... فمن حرم ذبح الحيوان ... رام بذلك مصلحة الحيوان، فحاد عن الصواب. لأنه قدم مصلحة حيوان خسيس على مصلحة حيوان نفيس."

أما منهج الترجيح عنده فيقتضي الاحتكام إلى العقل والطبع السليم والتجربة، ولو بكونها أدلة ظنية لتحصيل المصالح ودرء المفاسد والترجيح بينها، وعدم تفويت المصالح في انتظار اليقينيات.

فالاحتكام إلى العقل ضروري لأن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة

بالعقل." ومن البدهي أن من "أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد -راجحهما ومرجوحهما- فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به؛ ثم يبني عليه الأحكام."

وأما الفطرة أو الطباع السليمة فلأن من المعلوم "أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد ... فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن ... ولا يقدم الصالحَ على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي لا ينظر إلى ما بين الرتبتين من التفاوت."

وأما التجربة والممارسة، فلكون "مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ...." وأداة تمحيص هذه التجارب هو العقل حتى على افتراض سكوت الوحي، فمن "أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد -راجحهما ومرجوحهما- فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام."

ثم قسم المصالح والمفاسد فأكد أن "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية."[1] ونبه إلى عدم وجود مصالح خالصة ومفاسد

---

(١) تجدر المقارنة مع مذهب المنفعة الذي أسسه "جيرمي بنتام" (١٧٤٨-١٨٣٢م)، والذي انطلق من واقع الحياة العملية ليؤسس المفاهيم الأخلاقية تأسيسا قائما على مفهوم المنفعة. ويستند إلى مبدأ حساب اللذات وصياغة المبدأ الأخلاقي على وفقها. إذ اعتبر بنتام أن هدف الإنسان الأخلاقي يكمن في الحصول على السعادة، والسعادة هي الخير، والخير إنما هو اللذة التي تصاحب العمل الأخلاقي. ولكي نصل إلى المبدأ الأخلاقي الذي يوصل إلى السعادة فإننا ينبغي أن نحسب اللذات حساباً رياضياً يستند إلى المستوى الكمي الذي تحتويه أية منفعة، وبالتالي فإننا نستنتج الأخلاق على أساس المنفعة المؤدية إلى السعادة. أنظر:

- فرج الله، فضل عباس. **العولمة وفلسفة الأخلاق**، مجلة مدارك الإلكترونية

(www. madarik. net/mag5and6/24. htm).

- العوا، عادل. **الأخلاق والحضارة**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٩م.

- السبحاني، جعفر. **رسالة في فلسفة الأخلاق والمذاهب الأخلاقية**، ص ١٧٥، حيث يقول:=

خالصة بل تتلبس ببعضها، لأن "المصالح الخالصة عزيزة الوجود: فإن المآكل والمشارب، والملابس والمناكح، والمراكب والمساكن، لا تحصل إلا بنصبٍ مقترنٍ بها، أو سابقٍ أو لاحقٍ." مما يستلزم منهجاً علمياً لفك التداخل وفرز المصالح عن المفاسد، فالاشتهاء مثلاً "كله مفاسد لما فيه من الآلام، فلا تحصل لذة شهوة إلا بتألم الطبع بتلك الشهوة ... ورب شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً وعذاباً وبيلاً."

إن هذا التلبس قد يدفع إلى التساؤل: هل يوجب الشرع مفاسد؟ فبعض الأحكام الشرعية تنطوي على ما قد يبدو أنه مفاسد كالحدود، والجواب أن العقوبات الشرعية "ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لأدائها إلى المصالح المقصودة من شرعيتها: كقطع السراق وُقطاع الطرق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم. وكذلك التعزيرات. كل هذه مفاسدُ أوجبها الشرعُ لتحصيل ما رُتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب."

كما قد يدفع نفس التلبس إلى التساؤل: هل يحظر الشرع مصالح؟ فربما "كانت أسبابُ المفاسدِ مصالحَ، فنهى الشرعُ عنها، لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد."

لقد حاول عز الدين بن عبد السلام الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها في كتابيه: "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، وهو كتاب في القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية. و"مختصر الفوائد في أحكام المقاصد"، وقد تضمن الأول

= "يدعو "بنتام" إلى الأخذ بالقانون وإخضاعه لاختبار حساب المنفعة بهدف زيادة سعادة الناس، وإنقاص ما يعانونه، ويقيم مذهبه في المنفعة على مبدأ نفسي: أن الطبيعة أخضعت الإنسان لحكم سيّدين مطاعين، هما: الألم واللّذة، وأنهما يتحكمان في كل ما يفعله أو يقوله أو يفكر فيه، وانّه يستوي في ذلك مع بقية المخلوقات. لكن الإنسان يتميز بتطبيقه لمبدأ المنفعة، بمعنى أن ما يعود عليه باللّذة المستمرة أو تزيد به لذته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وإنّ ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللّذة فهو شر." والكتاب منشور كذلك على الموقع الإلكتروني: www. ahl-ul-bayt. org/newlib/osul/thahsin-va-al-tagabih/thasen-vtgabh193. html

مدخلاً للتعريف بمنهج المؤلف، وبيان القواعد التي تتعلق بالمصالح والمفاسد، ثم صياغة جملة القواعد بعبارات تكون أحياناً موجزة وأحياناً أخرى مطولة.[1]

وقد شاع أن الكتاب الثاني هو اختصار للقواعد الكبرى، لكن العز لم يشر لذلك. وكذلك فإن محقق "مختصر الفوائد" نفى هذا الأمر؛ إذ بين المؤلف في المختصر "أسرار الشريعة وشمولها وصلاحيتها لكل زمان ومكان." ولذا فإن كتاب ""قواعد الأحكام" لا يغني عن "مختصر الفوائد"، بل هو مكمل له، لما فيه من مواضيع جديدة."[2]

وقد استمر هذا الاتجاه التجديدي مع شهاب الدين القرافي تلميذ العز ابن عبد السلام، خاصة في كتاب "الفروق"، الذي ألفه على نحو غير مسبوق، وجمع فيه بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، مؤكداً أن "له مِنْ الشَّرفِ ... شرف الأُصولِ على الفروعِ." ومن دواعي تأليفه، استكمال عمل الأصوليين، لأن "القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء، لا توجد في أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب، لأضبط تلك القواعد حسب طاقتي."[3]

لكن هذا الاتجاه لم يتواصل، بل لم يعمر طويلاً، فقد طواه عصر الانحطاط أو كاد، ولم يستفد منه ولم يسر في طريقه إلا مصنفون قلائل، مثل ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (توفي ٧٥١هـ)، ومثل أبي إسحاق الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ).

٢- التجديد الأصولي للشاطبي

يمكن عدّ عمل أبي إسحاق الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ/١٣٨٨م) استمراراً لما

(١) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مرجع سابق، ص٣٩ - ٤٧.

(٢) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **مختصر الفوائد في أحكام المقاصد أو "القواعد الصغرى"**، تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل منصور، الرياض: دار الفرقان، ط. ١، ١٩١٧هـ/١٩٩٧م، المقدمة، ص٨٩ - ٩٠.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٦٤.

بدأه العز ابن عبد السلام وشهاب الدين القرافي وغيرهما من حَمَلة راية التجديد الأصولي. لقد كان واعياً بأن كتابه "الموافقات في أصول الشريعة" يدخل في باب "الاختراع والابتكار" وأنه سيواجه بـ"الإنكار."[1] وقد انصب جهده التجديدي على المحاور التالية:

أ- تجديد البناء الهيكلي لعلم أصول الفقه:

فقد قدم علم الأصول في تبويب ومنهج جديد، فقسم كتابه إلى خمسة أقسام: تحدث في القسم الأول عن المقدمات المنهجية. وفي القسم الثاني عن الأحكام: التكليفية والوضعية. وفي القسم الثالث عن المقاصد: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. وفي القسم الرابع عن الأدلة الشرعية. وخصص القسم الخامس لكتاب الاجتهاد ولواحقه.

ب- جعل المقاصد باباً أساسياً في علم الأصول:

خصص الشاطبي للمقاصد مجلداً كاملاً من المجلدات الأربعة،[2] هو المجلد الثاني فقسمه إلى قسمين:

- عالج في الأول مقاصد الشارع وهي أربعة: مقاصد وضع الشريعة ابتداء، ومقاصد وضع الشريعة للإفهام، ومقاصد وضع الشريعة للتكليف، ومقاصد وضع الشريعة للامتثال.
- أما القسم الثاني فعالج فيه مقاصد المكلف. وقد جزم بعد الاستقراء أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ... استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد." وهو استقراء تام بحيث "نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥ - ٢٦.

(٢) حسب طبعة الشيخ دراز.

ومن هذا القطع تثبت حجية "القياس والاجتهاد."[1] فأي عمل اجتهادي يجب أن يضع نصب عينه تحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية، وإلا فلا معنى له إذا لم تكن له أسس يرتكز عليها، وأدوات يستخدمها، ومقاصد يهدف إلى تحقيقها.

ت- صياغة مقدمات منهجية عملية تصلح لكل علوم الشريعة:

تعّد هذه المقدمات المنهجية من أغنى ما قدمه الشاطبي في "موافقاته"، فقد عرض ثلاث عشرة مقدمة تصلح لكل العلوم الشرعية، وربما لغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا غنى عنها لكثير من العلماء وطلبة العلم. ونورد مضمون أهم المقدمات ذات الصلة بأصول الفقه مع اقتراح عناوين لها:[2]

- استبعاد المسائل التي ليس لها وظيفة استنباطية: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية.
- استبعاد المسائل التي تفيد الفقه وليست من أصوله: لا يلزم أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى كون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والبيان، والعدد والمساحة، والحديث، وغيرها من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه. فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله.
- تجريد أصول الفقه من المسائل الزائدة والكلامية: كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة: هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة: هل كان النبي متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل.

ومن المسائل الكلامية: الخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير؛ فإن كل

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦ - ٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ابتداء من ص٦ - ٧.

فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في الكلام ... وكمسألة تكليف الكفار بالفروع ... فإنه لا ينبني عليها عمل، وما أشبه ذلك من المسائل مما لا ثمرة له في الفقه.

- بحث المسائل المساعدة للأصول في علومها الأصلية: لا ينبغي أن يعد من أصول الفقه ما ليس منه، بل ينبغي البحث فيه في علمه، وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو: نحو معاني الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف، وشبه ذلك.

- استعمال المنهج العملي المستحسن شرعاً: ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴿١٨٩﴾﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضاً عما قصده السائل بسؤاله: لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط؟ ثم يمتلئ حتى يصير بدراً؟ ثم يعود إلى حالته الأولى؟

- تمييز مكونات العلم ومكملاته وفضوله: من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو من مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من مُلحه... فالمسائل التي يختلف فيها ولا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي، إنما تعد من الملح، كالمسائل المنبه عليها في أصول الفقه... والقسم الثالث ما ليس من الصلب ولا من الملح، وهو ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، ... فهذا ليس بعلم...

ث- تجديد مضامين العلم ورسالته:

في كل مقدماته، بل وكل كتابه، ركز الشاطبي على الجانب العملي من قبيل "المشاهدة"، و"التجربة العادية"، و"الثمرة التكليفية"، و"ما تحته عمل"، أو "ما ينبني عليه عمل أو فروع عملية"، و"صلاح أحوال العبد" ... وغيرها من المصطلحات الدالة على أنه كان بصدد اقتراح منهج أصولي جديد يرتكز على

المقصد والعمل والحس والتجربة.

لكن هذا المنهج العملي لم ينتشر وطواه النسيان بضعة قرون، علماً أن الأوروبيين أسسوا عليه نهضتهم الفكرية والعملية، بعد فترة يسيرة من زمن الشاطبي.

٣- دعوة الشوكاني إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

العلامة اليمني محمد بن علي الشوكاني (١١٧٢-١٢٥٠هـ/١٧٦٠-١٨٣٤م) هو أحد أعلام الحركة التجديدية، التي ما فتئت تمدنا بين الفينة والأخرى بالمصلحين والمجددين في مختلف مناحي الحياة الإسلامية، العلمية والعملية.[١]

نشأ الإمام الشوكاني وعاش في ظروف زمانية ومكانية شديدة الجمود، ولذلك لقي عسراً وعنتاً كبيرين في دعوته إلى نبذ التقليد ورفعه لواءَ الاجتهاد والتجديد. وقد حيرت دعوته هذه متفقهي عصره، فهل يبقى باب الاجتهاد مغلقاً كما اعتادوا؟ أم لا بد من فتحه كما يدعو هو وينادي؟ فتصدى للإجابة عن هذا التساؤل بتصنيف كتابه "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"، فقرر أن ظروف الاجتهاد متوافرة ميسورة، لأن "الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للأسبقين، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت، وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد."[٢]

---

(١) انظر ترجمته في :
- الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج١، ص٥ - ٥١.
- إسماعيل، **أصول الفقه؛ تاريخه ورجاله**، مرجع سابق، ص٥٦٧- ٥٨٣.
- الشوكاني، محمد بن علي. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، القاهرة: مكتبة القرآن، (د. ت.)، المقدمة ص٧ - ٢٤.

(٢) الشوكاني، علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٤٢٤.

وقد سلك مسلك المجتهدين في "إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول"؛ فعلم الأصول عنده هو "العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام،" وتجاوز التقليد والتكرار، فلم يذكر فيه "من المبادئ التي يذكرها المصنفون ... إلا ما كان لذكره مزيد فائدة، يتعلق به تعلقاً تاماً وينتفع بها فيه انتفاعاً زائداً."

أما المسائل التي لا تتعلق بعلم الأصول فقد التزم باجتناب عرضها. فإذا اضطر إلى ذكر بعضها بسط الأسباب الداعية لذلك، مع تجنب الإطالة فيها محيلاً إلى مظانها؛ كقوله في مطلع الفصل المتعلق بالألفاظ "جميع ما ذكر هاهنا قد بين في علوم معروفة، فلا نطيل البحث فيه،"[(١)] أو قوله عند بحثه لدلالات الحروف: "فلا حاجة لنا إلى التطويل بهذه الحروف التي لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة."[(٢)]

ولئن كانت دعوة الشوكاني للاجتهاد والتجديد لم تلق في حينها وظروفها استجابة فورية -كشأن مثيلات لها- فقد كان لها صداها ومفعولها بعد ذلك، سواء في اليمن أو في أقطار إسلامية أخرى. وعلى كل حال، فقد شهد القرن الرابع عشر الهجري حركة واسعة لتجديد العلوم الإسلامية، وإعادة تشكيل العقلية الإسلامية. ونال علم أصول الفقه نصيباً من دعوات التجديد وجهوده الفعلية.

وقد برز في هذا المضمار جماعة من العلماء الذين تولوا تدريس علم أصول الفقه، في مختلف المؤسسات الجامعية، فعملوا على تقريب هذا العلم وتحبيبه إلى طلابهم وقرائهم بشتى المناهج والأساليب. وقدموا من خلال ذلك أفكاراً ونماذج تجديدية رائدة للأجيال اللاحقة. نذكر من هؤلاء على سبيل المثال: محمد الخضري، ومحمد مصطفى شلبي، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب

---

(١) المرجع السابق، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

خلاف، وعلي حسب الله، ومحمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، ومعروف الدواليبي.

خاتمة:

شهد علم أصول الفقه منذ نشأته إلى عصرنا هذا تطورات بالغة الأهمية، سواء من حيث المضامين أو المناهج أو أسلوب العرض. ولا شك في أن هذه الثروة العلمية الهائلة بما تختزنه من مفاهيم ومناهج ونظريات، وما شهدته من جهود تجديدية لتطوير قدرة علم أصول الفقه على القيام بوظيفته التشريعية، أو لإعادة ربطه والتحامه بها، كفيلة بتمكين جهود التجديد المعاصرة من استئناف هذه المهمة، خاصة مع التراكم الملحوظ في العقود الأخيرة في الدراسات الأصولية المتخصصة والدقيقة، فضلاً عن التطور الكبير الحاصل في مجال الدراسات القانونية وفي العلوم الإنسانية بصفة عامة.



الفصل الثاني

وظائف علم أصول الفقه



تمهيد:

هذا الفصل يجيب عن سؤال: لماذا علم أصول الفقه؟ أي: ما هو الغرض من هذا العلم؟ وما هي مقاصده وفوائده؟ وما هي الوظائف المنوطة به والمعول في تحقيقها عليه؟

والجواب عن هذا السؤال يعّد أساسياً في تقويم علم أصول الفقه، فيما هو عليه، وفيما ينبغي أن يكون عليه. بل نراه معياراً لتحديد التجديد المطلوب في علم أصول الفقه.

فمن خلال وظائف علم أصول الفقه، نعرف ونقدر مدى وفائه بها وتحقيقه لها، قديماً ولاحقاً وحديثاً.

ومن خلال هذه الوظائف ننظر في مسائل هذا العلم ومباحثه؛ فما كان يخدم تلك الوظائف أبقيناه فيه، وما لا يخدمها نفيناه عنه. ومن خلالها كذلك ننظر فيما يخدمها ولا وجود له في مسائل العلم، فنُدخله ونضيفه. وإذا كان موجوداً، ولكنه ضعيف باهت، نبرزه ونقويه.

ونحن نتابع ما يُكتب في موضوع تجديد علم أصول الفقه، ونناقش آفاقه، ونتلمس حدود التجديد ومحدداته، كنا نفتقد هذا المعيار الذي استقر عليه أخيراً بحثنا ونظرنا، ألا وهو: معيار وظائف علم أصول الفقه، أو المعيار المقاصدي.

والحقيقة أن أفضل معيار لتقويم أي شيء والحكم على مدى نجاحه أو فشله، وصلاحِه أو انتفاء صلاحه، والحكمِ بما يحتاجه وما لا يحتاجه من تغيير وتطوير، هو تحديد وظائفه ومقاصده التي أُوجِدَ لأجلها، ثم اعتمادها في التقويم والحكم. وهذا يَنطبق على العلوم والأفكار، وعلى البرامج والمشاريع، وعلى الأجهزة والآلات، وعلى جميع الحقول والمجالات.

وعلى سبيل المثال: فهذا المعيار هو الذي لجأ بعض العلماء إليه، لتقويم مناهج التفسير وضبط أغراض المفسرين، بعدما أصبح تفسير الكتاب العزيز

مصباً لجميع أصناف الاستطرادات والنظريات والروايات، من علوم الأولين والآخرين. فجاء بعض المفسرين المجددين، فوجهوا الأنظار أولاً إلى مقاصد القرآن الكريم، وعملوا على استقرائها وتحديدها، ثم بنوا عليها وحددوا ما ينبغي أن يكون مقصداً للمفسر ومحلاً لعنايته، وما لا ينبغي.[1]

ومما حتم علينا الالتفات إلى وظائف علم أصول الفقه والعنايةَ بتجميعها وبيانها، كونها لا تحظى من الأصوليين إلا بكلمات مقتضبة عابرة، تأتي في الغالب في مقدمات بعض المؤلفات الأصولية، وقد تذكر أو يشار إليها عرَضاً في سياقات مختلفة.

إن العناية بوظائف علم أصول الفقه تفضي حتماً إلى إبرازها واستحضارها لدى المصنفين والدارسين والمدرسين، مما يستتبع تلقائياً زيادة مراعاتها والاحتكام إليها، وضمان ما يحققها في ثنايا المباحث والمسائل والتطبيقات الأصولية.

فإلى نبذة عن هذه الوظائف.

أولاً: الوظائف العملية لعلم الأصول

١- الوظيفة التفسيرية

نعني بالوظيفة التفسيرية أن من مقاصد علم أصول الفقه تقديم منهج متكامل لفهم نصوص الشريعة وبيانها، قرآناً وسنة. ففي هذا العلم تحدد للنصوص والألفاظ دلالاتها وطرق دلالتها عليها، وقواعد ربط جزئيات النصوص بكلياتها، وعامها بخاصها، ومطلقها بمقيدها، ومنطوقها بمفهومها، ومجملها بمبينها، ودلالتها بإشارتها وسياقها.

والحق أن علماء أصول الفقه قد حرروا ونقحوا مباحث نفيسة في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، وبخاصة المباحث اللغوية منها، وأتوا بما لا نعثر

(١) رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج١١، ص١٧٠. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ج١، المقدمة الرابعة.

على مثيله حتى عند اللغويين أنفسهم. وهذا مما يمنح المجتهد والفقيه والدارس والباحث القدرة على فهم النصوص الشرعية فهماً علمياً لا فهماً مزاجياً أو عفوياً، بل ويصلح لتفسير النصوص القانونية والتشريعية والتراثية، التي تحتاج إلى فهم وتحليل وبيان، ما دامت عربية اللغة.

ومن هذه الحيثية بسط ابن عاشور القول في صلاحية هذا الجانب من علم أصول الفقه أن يكون مادة للتفسير وأداة للمفسر، وذلك "من جهتين:

إحداهما: أن علم الأصول قد أُودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب، وفهم موارد اللغة، أَهمل التنبيهَ عليها علماءُ العربية، مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة.

الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها."[1]

وبهذه الوظيفة الأصولية يمتد الأثر الأصولي، ليشكل جزءاً من المنهج العلمي لتفسير النصوص بكل أنواعها وبكل موضوعاتها؛ بمعنى أنه يتجاوز دائرة البيان لآيات الأحكام وأحاديث الأحكام.

وإذا كان الإمام الشافعي هو المؤسس لعلم أصول الفقه، فهو بصفة خاصة مؤسسٌ لقواعد فهم النصوص وتفقه دلالاتها ومعانيها. قال الإمام أحمد: "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث."[2] وقال كذلك: "لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي."[3]

وقد أفرد الشافعي رحمه الله في "الرسالة" باباً للكلام عن البيان ومراتبه، وأفاض في توضيحه.[4]

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، مقدمة أحمد شاكر ص٦.

(٣) أبو حيان، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج١، ص٧.

(٤) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، مقدمة أحمد شاكر ص٢١ وما بعدها.

ولنضرب مثالاً للوظيفة التفسيرية لعلم أصول الفقه بقاعدة "حمل المطلق على المقيد" التي تطبق حين يأتي في النصوص لفظ مطلق في موضع، ومقيد في موضع آخر.

ومعنى حمل المطلق على المقيد -إذا تعين بشروطه- أن يكون المقيد حاكمًا على المطلق، بيانًا له، مقيدًا لإطلاقه، مقللاً من شيوعه وانتشاره؛ فلا يبقى حينئذٍ للمطلق تناول لغير المقيد.

ولقد أغفلت طائفة من الناس هذه القاعدة الأصولية المبينة لنصوص الشريعة، وبخاصة الحديثية منها، فتعارضت عندهم النصوص من غير موجب للتعارض. ومثال ذلك قولهم: بأن إسبال الإزار حرام مطلقاً، اعتماداً منهم على حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار."[(1)] من غير نظر في الأحاديث المقيدة لهذا الإطلاق، حتى ذكر الإمام الشوكاني رحمه الله عن بعض المتأخرين أنه "جمع رسالة طويلة جزم فيها بتحريم الإسبال مطلقاً."[(2)]

ولو اصطحب صاحب هذه الرسالة هذه القاعدة الأصولية، واتخذها مرآته في بيان ما يصبو إليه، ما جنح به الفكر إلى تقرير تحريم إسبال الإزار مطلقاً، متنكراً للأحاديث المقيدة، كحديث زيد بن أسلم عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر ثوبه خيلاء."[(3)]

ولا يخفى أن إعمال هذه القاعدة الأصولية أرشد المحققين من العلماء إلى تقرير أن مناط التحريم هو قيد الخيلاء والبطر، فإن انتفت علة ذلك رجع الحكم

---

(1) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٨٢، حديث رقم: ٥٤٥٠.

(2) الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، (د. ت.)، ج٢، ص١١٤.

(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١٨١، حديث رقم: ٥٤٤٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٥١، حديث رقم: ٢٠٨٥.

إلى الجواز.[1] وهذا وجه من وجوه الوظيفة البيانية لقواعد علم أصول الفقه.

٢- الوظيفة الاستنباطية

هناك تداخل بين هذه الوظيفة والتي قبلها، وباصطلاح الأصوليين: بينهما عموم وخصوص وجهي. فالوظيفة البيانية التفسيرية واسعة، تشمل تفسير جميع النصوص، أياً كان مجالها ومضمونها ومدلولها، فهي أعم من هذا الوجه، في حين أن الوظيفة الاستنباطية تختص باستنباط الأحكام الشرعية العملية، فهي أخص من هذا الوجه، لكنها أعم من جهة أن الاستنباط لا ينحصر في النصوص، بل يكون من المصادر والأدلة الشرعية كافة، كالقياس والاستصلاح.

وهذه الوظيفة هي أبرز وظائف علم أصول الفقه، حتى إن بعض الأصوليين يقتصرون عليها في تعريفهم لعلم أصول الفقه، كما في قولهم: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية."[2] واعتبرها الغزالي أهم زاد يمتلكه المجتهد ويجتهد في تطبيقه، فقال: "وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمالُ الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها."[3]

---

(١) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، إشراف: عبد العزيز بن عبد الله بن باز وآخرين، القاهرة: المطبعة السلفية، ط. ٣، ١٤٠٧هـ، ج١٠، ص٢٥٨. وانظر أيضاً:
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. ٢، ١٣٩٢هـ، ج١٤، ص٦٠.

(٢) ابن بدران الدمشقي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٤٤. وانظر أيضاً:
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ج١، ص٩.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ، ج١، ص١٤.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ، ج٢، ص٧.

ولا يخفى أن هذه الوظيفة الاستنباطية متقاربة ومتداخلة مع سابقتها التفسيرية، ولذلك حينما دوَّن الإمام الشافعي علم الأصول، فإنما كان يرسم منهج الاستنباط وقواعدَه، لتجاوز ما ظهر -في زمنه- من اضطراب وفوضى في التعامل مع أدلة الشرع والاستنباط منها. فلأجل ذلك عمد إلى "جمع أصول الاستنباط الفقهي، ولمِّ قواعدها، وتحويل هذه القواعد إلى منهج بحث يُستخلص الفقهُ به من أدلته، ويكون الفقه تطبيقاً عملياً لقواعده."[1] وعلى ضوء هذه القواعد يتميز الفرق ويظهر بين الاستنباط الصحيح وغيره.

ويتضح من هذا أن المقصود الأظهر والوظيفة الأبرز لعلم أصول الفقه كانت هي تقعيد القواعد، ورسم الضوابط والمناهج التي يعتمدها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية.[2] أو هي الربط العلمي المحكم بين الأدلة الأصولية والفروع الفقهية. قال الشهاب الزنجاني (توفي ٦٥٦هـ): "لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال؛ فإن المسائل الفرعية على اتساعها وبُعد غايتها، لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً."[3]

فإذا استبان وتأكد أن لعلم أصول الفقه وظيفة استنباطية عملية، فإننا نتساءل: هل كل المباحث التي تشكلت في بنيته، واستقرت في مصنفاته، خادمة لهذه الوظيفة؟

---

(١) العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ٢، ١٩٩٥م، ص٤٦.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٩ - ١١. وانظر أيضاً:
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٦.
- الأنصاري، **كفاية الأصول**، مرجع سابق، ص٩.

(٣) الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٣٩٨هـ، ص٣٤.

لا ريب في أن في علم أصول الفقه مسائل ومباحث لا علاقة لها بهذا الغرض من حيث كونها لا تنتج فقهاً، ولا ينبني عليها عمل، كالمسائل الكلامية والمنطقية واللغوية والافتراضية ... فوجودها في هذا العلم عارية، كما قرر ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله في المقدمة الرابعة من "الموافقات"؛ فقد نص على أن " كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له."[1]

وهو بهذا إنما يحتكم إلى مقصدية هذا العلم ووظيفته، فانقدح عنده بناء على ذلك ضرورة تخليته من المسائل والمباحث التي علقت به، وهي عند التحقيق لا صلة لها بعلم أصول الفقه؛ إذ لا يترتب عليها عمل ولا فقه، لأن روح العلم هو العمل.[2]

ومن هذا المنطلق نجد العلّامة الأمير الصنعاني يَعُدُّ وجود المسائل والمباحث التي لا ينطوي تحتها عمل، ولا تجتنى منها فائدة في علم أصول الفقه، من جملة مزالق الأصوليين؛ بل قد تكون سبباً في البعد عن معرفة الحق والصواب، بعد أن شُحن فن الأصول "بعدة مقالات تعز معرفة الحق الذي لا شبهة فيه معها."[3]

وهذا يعطينا تصوراً عن إحساس جماعة من العلماء منذ أمد غير يسير، بانجرار علم أصول الفقه عن وظيفته الأساس، وهي استنباط الأحكام الشرعية، وذلك برصدهم لتلك المباحث والقضايا الدخيلة التي تغلغلت في هذا العلم،

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٦٢.

(٣) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمد صباح المنصور، الكويت: غراس، ط. ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٥٩، وانظر كذلك: ص٦٣ وما بعدها.

وأثقلت كاهله، وأنهكت أهله، من غير فائدة ولا عائدة.[1]

ثانياً: الوظائف الترشيدية لعلم الأصول

١- الوظيفة المنهجية

اتضح من الوظيفتين السابقتين أن العلماء الأولين والأصوليين المؤسسين، كانوا يصوغون القواعد ويرتبون الأدلة -أساساً- لأجل ضبط تفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، ثم تطور الأمر وتوسع لما ظهر أن هناك أدلة أخرى غير نصية، كالقياس، والمصلحة، وما اتفق عليه السابقون وجرى العمل به عندهم ... وظهر أن الاستنباط الفقهي والشرعي يتوقف في كثير من الأحيان على استدلالات عقلية ومنطقية. وكل هذا يحتاج إلى تأصيل وتقعيد وضبط.

فمن هنا وجد الأصوليون أنفسهم -شيئاً فشيئاً- ينسجون نظاماً عاماً للتفكير والاستنتاج والاستنباط والاستدلال، ويَحملون على عاتقهم مَهمة التأسيس المنهجي للعقلية العلمية الإسلامية. وكان الإمام الشافعي -من غير شك- هو الرائد والمفتتح لهذه العملية، التي اشترك في إنجازها وإنضاجها مئات من العلماء معه وبعده.

وقد صوَّر الفخر الرازي هذه النقلة التاريخية بقوله: "إن الناس قبل الإمام الشافعي كانوا يتكلمون في مسائل الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي -رحمه الله- علم أصول الفقه، ووضع للخلق

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨. وانظر أيضاً:
- الحراني، تقي الدين أحمد ابن تيمية. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، ج٢، ص٢٤.
- الصنعاني، **مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٦٣ وما بعدها.

قانوناً كلياً يُرجَع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل."[1]

وقال علاء الدين السمرقندي عن كتابه "ميزان الأصول في نتائج العقول": "وسميته ميزان الأصول في نتائج العقول، ليزن العاقل قضايا العقل بهذا الميزان، حتى يظهر له الحق مثل العيان."[2]

ومن هنا استحق هذا العلم أن يصبح هو المنهج العام للعلوم الإسلامية وللتفكير الإسلامي. ولأجل ذلك عدّه ابن السمعاني "أصل الأصول وقاعدة كل العلوم."[3]

أ- التفكير العلمي الاستدلالي (مسالك التعليل، والاستقراء ...):

ونقصد به النشاط العلمي والفكري الذي ينبني ويقوم على الدليل والاستدلال، وعلى خطوات منهجية علمية. ومعلوم أن التمرس بعلم أصول الفقه ينشىء العقلية المستندة إلى الدليل والبرهان لا إلى الظن والتخمين والمزاج. فمباحث هذا العلم وقضاياه، إنما تدور في فلك الدليل والاستدلال. فما فتىء الأصوليون يؤكدون أهمية الدليل، وأن كل مقالة لا يعضدها دليل فهي باطلة ومردودة. قال

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٥٧.

(٢) السمرقندي، علاء الدين. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٣) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ص٣٠، وقد وجدنا الشيخ محمد كاظم الخراساني الملقب بالآخوند (١٣٢٩هـ) صاحب (كفاية الأصول) وهو شيعي المذهب، قد بسط الكلام فيما يشبه كلام ابن السمعاني حين كشف عن علاقة علم الأصول بكافة العلوم بعلاقة الرعية بالسلطان، فحكمه نافذ عليها لا مناص من ذلك. قال مبينا هذه العلاقة : "فالعلم على تشعب شؤونه، وتفنن غصونه، مفتقر إلى علم الأصول افتقار الرعية إلى السلطان، ونافذ حكمه عليها بالوجدان، ولاسيما العلوم الدينية، وخصوصا الأحكام الشرعية، فلولا الأصول لم تقع في علم الفقه على محصول." انظر:
- الأنصاري، **كفاية الأصول**، مرجع سابق، ص٣.

أبو بكر الشاشي (القفال الكبير): "كل قول لم يسند إلى دليل فهو منقوض."[1]

ولقد كان لعلماء الأصول السبق والريادة في إخضاع المعرفة للبحث والنظر للاستدلال والبرهنة، ولهذا يُعدّون بحق صيارفة الأدلة وطرق الاستدلال، الناظرين فيها من جهة صحتها وضعفها، أو قطعيتها وظنيتها وحجيتها. وكذلك عكفوا على النظر في ترتيب الأدلة وتصنيفها، وتحديد ما ينبغي منها أن يقدم، وما يتطلب منها التأخير، وما يستدعي منها الإعمال وما حقه الإهمال ...

ولا يخفى أن هذا غرض مهم من أغراض علم أصول الفقه، يهدف إلى تربية العقل على الاستدلال الصحيح، والأخذ بالبرهان المقنع القوي، وعدم الركون إلى التقليد، بكونه -كما قالوا- قبولَ قول بغير حجة. فلا جرم أن ألفينا علماء الأصول قد حكوا الإجماع على حرمة القول بغير دليل؛ نقله عنهم إمام الحرمين الجويني (توفي ٤٧٨هـ) في كتابه "التلخيص في أصول الفقه"، فقال في هذا الصدد: "أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمارةٍ منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى."[2]

ب- الشافعي يضع لبنات التفكير العلمي:

تحدث الإمام الشافعي عن شروط العلم بكتاب الله، فقال: "فالواجب على العالِمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله."[3] ومن هنا أوجب الشافعي "على العالم أن لا يقول إلا من

---

(١) القفال الكبير، محمد بن علي. "محاسن الشريعة"، تحقيق: كمال الحاج غلتول العروسي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٩٧.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م، ج٣، ص٣١٤، وانظر أيضاً:
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٦.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤١.

جهة العلم ..."[1]

على أن الوصول إلى المعرفة والنتائج المتوخاة من غير مقدمات استدلالية وبرهانية يعد خللاً معرفياً ومنهجياً لا ينبغي أن يُقبَل؛ لأنه فاقدٌ مبدأَ العلمية. وفي شأن هذا الخلل المعرفي والمنهجي من جهة الاستدلال يقول الشافعي: "ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب، إن وافقه من حيث لا يعرفه، غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه."[2]

ومن هنا كذلك لم يُجز الشافعي أن يحكم في القضايا التي مستندها الخبرة والمعرفة، مَن ليس له علم بها، وإنما ينبغي له أن يعوِّل في ذلك على أهل الخبرة والمعرفة بها؛ لأن الفصل في مثل هذه القضايا دون دعوة أهل العلم بها يورث خللاً وظلماً كبيراً، حتى يؤدي بصاحبه إلى الإثم الكبير.[3]

ت- بعض معالم المنهج العلمي لدى الأصوليين:

- ترتيب الأدلة:

إذا كان التفكير الأصولي يقوم على الدليل والبرهنة وطرق الاستدلال، وتمحيص ما يصح منها وما لا يصح، فإنه يقوم -كذلك- على التمييز والترتيب بين الأدلة. فعلم أصول الفقه يبين مراتب الأدلة، وأنها ليست على وزان واحد. وبناء على تمييزها وترتيبها، تتدرج أثناء إعمالها من الأعلى إلى الأدنى ومن الأقوى إلى الأضعف.

---

(١) المرجع السابق، ص٥٠٧ - ٥٠٨، وانظر أيضاً:
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٧، ص٤٩٢.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٣) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٩٦.

قال ابن تيمية: "فتفطن لحقيقة الدين وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد ... فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به الرسل؛ فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر، وجنس الدليل وغير الدليل، يتيسر كثيراً، فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث تُقَدِّمُ عند التزاحم أعرفَ المعروفين فتدعو إليه، وتُنْكِرَ أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين."[1]

ولذلك قال الزركشي وهو يحث المجتهد على الأخذ بأقوى الأدلة: "اعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند الله ما وجد إلى ذلك سبيلاً، لأن الحجة كلما قويت أمن على نفسه من الزلل، وما أحسن قول الشافعي في "الأم": وإنما يؤخذ العلم من أعلى."[2]

وقد عزا الغزالي إلى الشافعي بيانه لـ(كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه)؛ إذ أتى فيه على بيان الأدلة وطرق إعمالها على الحوادث والوقائع.[3] وهذا يُكسب نمطاً من الفهم والنظر لا يقتصر على الجانب التشريعي الذي من أجله وضع علم أصول الفقه؛ وإنما هو روح ومنهج يصلح ويفيد في الميادين العلمية والعملية كافة.

على أن اكتساب العقلية العلمية والمنهج العلمي لا يحصلان للباحث بمحض التلقي والتحصيل النظري؛ فلا بد له من الدربة والتمرس والمعالجة الفعلية للبحث والنقد والتمحيص، وفق ما تقتضيه المعارف والمناهج المحصَّلة.

---

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط. ٢، ١٣٦٩هـ، ج١، ص٢٩٨.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج٦، ص٢٢٩.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ٤٦٦.

فلا بد -كما ذكر الزركشي- من "أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم. وربما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة. وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها. ومما يعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتاب ورده إلى الحجج؛ فما وافق منها التأليفُ الصوابَ فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه."(١)

- استثمار المنهج الأصولي في بعض العلوم:

ونحن نذكر بعضاً من وجوه هذا الاستثمار، ينكشف به التأثير المنهجي لعلم أصول الفقه في غيره من العلوم الأخرى، بتوظيف علم العمران البشري عند ابن خلدون.

من تجليات توظيف ابن خلدون -رحمه الله- لمنهج علم أصول الفقه، اعتماده على القياس في الكشف عن المغالط والأخطاء التي يقع فيها كثير من المؤرخين في نقلهم الأخبارَ في غفلة عن مقايستها بنظائرها. وفي ذلك يقول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط."(٢)

ومع أن ابن خلدون اعتمد على القياس، فإنه يحذر من الوقوع في الشطط أو الزلل عند استعماله، مستحضراً في ذلك القاعدة الأصولية (لا قياس مع الفارق). وفي ذلك يقول: "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢٨.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"**، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج١، ص٩.

مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده. وتَعْوَجُّ به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينها كثيراً فيقع في مهواة من الغلط."(١)

ومما استعمل فيه ابن خلدون القياس ما يلي:

- صناعة الغناء وما تُحدثه من تغيُّر في طبيعة العمران البشري.
- رده للرواية الفاسدة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة، وما حصل لأخته العباسة مع يحيى البرمكي، وما قيل في معاقرة الرشيد للخمر.
- و طبق مسلك السبر والتقسيم في الفصل الذي كتبه (في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه).

وقد صرح ابن خلدون -كذلك- باعتماده مسلك السبر والتقسيم عند بحثه عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي فقال: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور؛ وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت. فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها ... فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٩.

أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا مَن سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."[١]

ويمضي ابن خلدون في إعمال المنهج التعليلي الأصولي وتطبيقه على التحليل التاريخي وعلى سنن العمران البشري. من ذلك ما أورده في فصل نفيس (في أن الظلم مؤذن بخراب العمران) بين فيه معنى الظلم الذي ينتج عنه خراب الدولة وخراب عمرانها، ووقف على حكمة الشارع من تحريمه. فقال ما نصه: "ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور؛ بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظَلَمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله. واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المرعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمس، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع، لِما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً. وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر."[٢]

٢- توحيد المرجعية وتضييق شقة الخلاف

هذه الوظيفة قد تُعدُّ مجرد ثمرة تلقائية للوظائف الأصولية السابقة، فلا تظهر للبعض حاجةٌ لإفرادها وعدّها وظيفة إضافية من وظائف علم أصول الفقه. ونحن ارتأينا إفرادها وإبرازها لسببين:

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٨٨.

الأول: أنها كانت من الدواعي والمقاصد الأولى لنشأة علم أصول الفقة؛ أي إنها كانت حاضرة ومرعية من أول الأمر. والثاني: أنها نُسيت وأهملت حتى كادت تنقلب إلى ضدها.

أ- استحضار تضييق الخلاف في نشأة علم أصول الفقه:

نجد أن اشتداد الخلاف وتشعبه منذ أواسط القرن الثاني الهجري، كان دافعاً مباشراً لتأسيس علم أصول الفقه. فقد اشتد الخلاف فيما بين الفقهاء أولاً، وفيما بين المحَدِّثين ثانياً، وفيما بين الفقهاء والمحدثين ثالثاً، وخاصة بين أهل النظر وأهل الأثر، أو أهل القياس وأهل الحديث. ثم أصبح الخلاف بين علماء البلدان: مكة والمدينة، والكوفة والبصرة، والحجاز والعراق والشام ... وهذا الخلاف كان مبدؤه فروعياً تطبيقياً، فلما بدأ كل طرف يؤصل لقوله واختياره، صار الخلاف أصولياً. وهكذا اشتد الخلاف في الروايات المقبولة وغير المقبولة من الأحاديث وآثار الصحابة. واشتد الخلاف وطال أكثر في خبر الواحد ومدى حجيته وشروطها. واشتد الخلاف في الإجماع ومفهومه وحجيته ومدى إمكان انعقاده والتثبت منه. واشتد الخلاف في القياس، في ذاته وشرعيته أولًا، وحول تقديمه أو التقديم عليه، عند تعارضه مع بعض الأخبار ثانياً. واشتد الخلاف حول تعارض دلالات النصوص، فظهرت لذلك مباحث التخصيص والتقييد والنسخ والزيادة على النص والمنطوق والمفهوم، وظهر الخلاف في المصلحة والاستحسان...

وفي هذه الأجواء المشحونة والغنية بالخلافات والنقاشات المنهجية والتطبيقية، كان كل فريق وكل مذهب يؤصِّل قواعده ويرتب حججه، ويشحذ ردوده على مخالفيه. ومن هنا بدأ بناء علم أصول الفقه، وهنا ظهر الشافعي رحمه الله، بنهجه الأصولي التوفيقي.

وقد أسفرت هذه المعمعة وهذا المخاض عن مجموعة أساسية من الاتفاقات، تضمنت تثبيت الأسس والقواعد الكبرى؛ فثُبِّتت الأسسُ المرجعيةُ، وقدرٌ كبيرٌ من القواعد المنهجية. وبقي في دائرة الاختلاف والنقاش ما يليق به

ذلك، أو ما كان بحاجة إلى مزيد وقت وتفاعل نظري وتطبيقي.

وقد وصف العلّامة ولي الله الدهلوي طرفاً من هذه الظروف والدور الأصولي التوفيقي الذي قام به الشافعي فيها فقال: "سببه أن الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا يجتمع أحاديث البلاد. فإذا تعارضت عليه الأدلة في أحاديث بلده، حكم في ذلك التعارض بنوع من الفراسة بحسب ما تيسر له. ثم اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعها فوقع التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهائها مرتين: مرة فيما بين أحاديث بلد وأحاديث بلد آخر، ومرة في أحاديث بلد واحد فيما بينها. وانتصر كل رجل بشيخه فيما رأى من الفراسة، فاتسع الخرق وكثر الشغب، وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلاً، حتى جاءهم تأييد من ربهم، فألهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعده باباً وأي باب."[1]

وقال في "حجة الله البالغة": "وبالجملة: لما رأى الشافعي في صنيع الأوائل مثل هذه الأمور، أخذ الفقه من الرأس؛ فأسس الأصول، وفرع الفروع، وصنف الكتب، فأجاد وأفاد، واجتمع عليه الفقهاء ..."[2]

والمتتبع لمباحث رسالة الشافعي يجد له فيها نفساً طويلاً للتقريب وتضييق دائرة الخلاف ما أمكن، وانتهاج التوسط بين الآراء والمذاهب.

على أن رسالة عبد الرحمن بن مهدي التي بعث بها إلى الشافعي، لم تكن -في تقديرنا- وحدها التي دفعت بالشافعي إلى تدوين علم أصول الفقه، وإنما احتدام الخلاف والسجال في قضايا علمية كثيرة، كان له أشد الأثر في تحتيم معالجة الموقف، بما يقرب بين مختلف المذاهب والمدارس الفقهية. ولذلك

(١) الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص٨٣ - ٨٤.

(٢) الدهلوي، ولي الله شاه. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج١، ص٤٥٥.

قال الإمام أحمد -رحمه الله- عبارته البليغة، التي يصور فيها النزاع الذي اشتد أواره وتطاير شرره بين أهل الرأي وأهل الحديث، وبيَّن فيها -كذلك- قيمة العمل الذي قام به الشافعي في التوفيق بينهما: "كنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا."[1]

وهذا التقريب الأصولي بين مختلف المذاهب والمدارس الفكرية والفقهية، لم يقف عند ما أنجزه الشافعي ومعاصروه، بل استمر وحقق مزيداً من الموافقات الأصولية في كثير من القضايا التي بدأت خلافية وانتهت وفاقية أو شبه وفاقية، كما هو شأن الاستحسان والمصلحة المرسلة مثلاً.

وإلى أواخر القرن الثامن الهجري نجد علماء في الأندلس مهمومين بالتقريب والتوفيق الأصولي بين المذاهب الإسلامية، حتى إن الموضوع ليشغلهم في يقظتهم ومنامهم. وأعني هنا ما ذكره الشاطبي عن سبب عدوله عن التسمية الأصلية لكتابه "الموافقات"، الذي كان قد سماه "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، ثم عدل عن هذا الاسم لسبب طريف، قال عنه: "وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطاً للرحل ومناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات. قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة؛ فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب."[2]

ب- ضمور وظيفة التقريب وتضييق الخلاف في علم أصول الفقه بالتدريج:

لم يبق علم أصول الفقه وفياً وقوياً في أدائه لهذه الوظيفة؛ وظيفة التوحيد

(١) السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤.

وتضييق شقة الخلاف، بل ضعف فيها، وأصبح هو نفسه مرتعاً خصباً لتوليد الخلاف، ثم أصبح مصدراً وسبباً لكثير من الخلافات في الفقه والتفسير وغيرهما. ومعلوم أن الدواء إذا فقد بعض خواصه قد ينقلب داء!

ونحسب أن إغفال هذه الوظيفة الأصولية وإهمالها وإسقاطها من الحسبان، قد ساعد على اندفاع الأصوليين وراء تشعيب الخلافات والسجالات التي لا ضرورة لها ولا طائل تحتها.

وأما الأسباب الأخرى التي كثَّرت الاختلافات الأصولية وأضعفت الوظيفة التوفيقية لهذا العلم، فنسوق منها ما يلي:

- دخول علم الكلام في المباحث الأصولية وتأثيره البالغ والشديد فيها، وكان أقطابُ المعتزلة روادَ هذا الخلط وفرسانَه، ثم تبعهم وانجر معهم أقطاب من الأصوليين الأشاعرة.[1] فمن هنا أصبحت المسائل الأصولية تصبغ وتصاغ بخلفية مذهبية كلامية، يتوخى منها أصحابها نصرة مذهبيتهم العقدية والكلامية، من غير مراعاة الفوارق بين المجالين. وترسخ ذلك حين اعتُبر علم الكلام من استمدادات علم أصول الفقه. والحق أن كليهما أصل بنفسه، وكليهما يزدوج فيه النقل والعقل ويستمد منهما، وكلاهما يمكن أن يستفيد من الآخر، دون أن يكون فرعاً عنه أو أصلاً له.
- الصياغات المنطقية للحدود والمصطلحات التي لا ننكر فائدتها من حيث الضبط والتقنين. وقد نجم عن المبالغة والمشاحة في ذلك كثرة القيود والاحترازات والردود، إلى درجة يضيع معها معنى اللفظ ومقصوده.
- عدم تحرير محل النزاع في كثير من القضايا والمصطلحات والمفاهيم الأصولية، فيحملها كل واحد بحسب ما بدا له فيها من غير تحقيق لمعناها كما يقصده أصحابها. من ذلك: مفهوم الاستحسان، وشرع من قبلنا، والمصلحة المرسلة، والظن والقطع، والتحسين والتقبيح، وغيرها.

---

(١) راجع الفصل السابق.

فهذا الخلاف المستشري في علم أصول الفقه كان سبباً في دعوة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- إلى وجوب "توحيد الأصول ونبذ الخلاف منها."[1] غير أنه توسل في ذلك بعلم المقاصد، ساعياً إلى أن يجعل من قواعده "نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف."[2] وعلل مسلكه هذا بكون علم أصول الفقه ليس مؤهلاً للحد من الاختلاف والتنازع، فقال: "وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلِّب هذا الغرض. بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول، رأى رأي العين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظَّار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع."[3]

وعلل ذلك -كذلك- بكون تدوين علم أصول الفقه قد جاء متأخراً -زهاء قرنين- عن تدوين الفقه "لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال. على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمَكِّنُ العارفَ بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع ..."[4]

تلك إذن وجهة نظر الشيخ ابن عاشور، وتلك تعليلاته وبراهينه. والحق أن ما ذهب إليه فيه نظر. أما كون علم الأصول تغشاه نزعة الخلاف، وتهيمن على

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، تونس: الدار التونسية، ط. ١، (د. ت.)، ص١٧٥.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥.

(٣) المرجع السابق، ص٥ - ٦.

(٤) المرجع السابق، ص٦.

معظم مباحثه، فهذا لا ينكره أحد. لكن من أين أتى هذا الخلاف؟ وما مرجعه وما مصدره؟ هل هو من طبيعة العلم نفسه أم من أمور خارجية أدخلت فيه وامتزجت به؟

فالذي يظهر لنا أن استشراء الخلاف في علم الأصول، إنما امتد إليه من خارج قواعده وأسسه، وبخاصة حينما اقتحم عليه علم الكلام أبوابه، فزج به في متاهات الجدل بدلاً من العمل. ثم إن الخلاف ليس حاصلاً في أدلته المرجعية وقواعده الكلية، التي تشهد لها قطعيات النصوص والاستقراءات، بل هو طارىء وواقع في مسائل تفصيلية منه، بحيث يمكن إعادة النظر فيها وصياغتها من جديد، بالحذف والتحوير والتهذيب والتطوير. وهو ما نسعى إليه.

خاتمة:

وخلاصة القول في هذا الفصل أننا نؤمن بتجديد علم أصول الفقه وإعادة تأهيله وتمكينه من أداء كامل وظائفه. ولا شك في أن من مداخل ذلك: تقويةَ النظر المقاصدي في مسائل الأصول ومباحثه وقواعده، أو "الاستنجاد" في ذلك بمقاصد الشريعة، كما قال العلامة عبد الله بن بيه.(١)

---

(١) ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص٩٥.



الفصل الثالث

القواعد المنهجية عند الأصوليين



تمهيد:

نشأ مع نزول القرآن الكريم مدٌّ فكريٌّ جديد، من سماته الأساسية صياغة الكليات، وعدم الوقوف عند الفروع والجزئيات، وتأكيد الموضوعية والعلمية في النظرة إلى الأحداث والأشياء. ولقد أحدث هذا ثورة في الفكر البشري كله، غيرت المسار الحضاري للإنسان المسلم. إن صياغة الكليات لضبط حركة العقل واجتهاده في فهم الوحي وتطبيقه على الواقع، هو نفسه وضع المنهج لحركة الفكر والحضارة. وبالفعل فإنه لأول مرة تصاغ مناهج للعلوم في الوقت الذي تتفجر فيه وتنمو هذه العلوم.(١)

ولا يعنينا في هذا الفصل المخصص للقواعد المنهجية في البحث الأصولي، وصفُ مناهج الأصوليين في مراحلها التاريخية المختلفة، وما اعترى هذه المناهج من تطور واختلاف،(٢) بقدر ما يعنينا تلمس المعالم المنهجية الأصيلة في هذا الفكر، واستشراف الأفكار النافعة والخادمة لتجديد علم أصول الفقه، ومدِّه بالمقومات المنهجية الضرورية ليكون هذا العلم منهجاً يرسم للمسلمين طريقة التفكير، وخطوة في سبيل منهج معرفي شامل يضبط طريقة التصور، ويقنن عملية التفكير العلمي والاستدلال المنهجي.

وإذا كان هذا البحث يعتمد مبدأ أصالة الفكر الأصولي في مرحلة النشأة، واستمرار هذا المنهج الأصيل غير المتأثر بالمناهج الوافدة إلى البيئة الإسلامية من الحضارات الأخرى، عند بعض الأصوليين، فلسوف نتلمس قواعد المنهج الأصولي المنشود -في أكثر أفكاره- عن طريق المشاركات الأصولية غير المتأثرة بالمناهج الفكرية الوافدة، وهي تشغل مرحلة ما قبل امتزاج المنطق الصوري

(١) مقال بعنوان: "ملامح من المنهج المعرفي لعلم أصول الفقه" للدكتور صفاء الدين محمد أحمد، بموقع: الكلمة، على هذا الرابط:

http://www.kalema.net/v1/?rpt=280&art.

(٢) راجع الفصل الأول من هذا الباب. وانظر كذلك:
- كتاب "**الفكر الأصولي؛ دراسة تحليلية نقدية**" للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

بأصول الفقه، وتستمر عند بعض الأصوليين المتأخرين؛ أمثال: ابن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي.

وقد رأينا معالجة معالم المنهج الأصولي في صورة قواعد؛ لما لهذا الشكل في التصنيف من مناسبة واضحة للأفكار المنهجية؛ فإن حقيقة المنهج لا تخرج عن أن تكون قواعدَ كليَّةً وأصولاً عامة تضبط العملية الاستدلالية للأصولي، وتقنن له طريقة البحث والنظر، في سبيل رسم منهج الاجتهاد الفقهي. ولنقدم بين يدي هذا العمل تحديداً للاصطلاحات الرئيسة فيه.

أ- القاعدة:

- القاعدة لغة:

المعنى الجامع لجَذْرِ القاف والعين والدال المؤلِّف لمادة: "قعد" هو الاستقرار والثبات؛ فالقواعد من النساء من تقدمت بهن أعمارهن؛ التفاتاً إلى استقرارهن في بيوت أزواجهن، وشهر ذو القَعْدَة؛ سمي بذلك لأن العرب كانت تقعد فيه عن الأسفار، وقواعد البيت: أساسه الذي يبنى عليه،[1] ومعنى الاستقرار والثبات في هذه الأمثلة ظاهر، والقواعد بمعنى الأساس هو أقرب المعاني لاصطلاح القواعد في العلوم والفنون؛ لاعتماد المعاني الجزئية عليها في معرفة أحكامها.

- القاعدة اصطلاحاً:

هي قضيةٌ كليةٌ تنطبق على الجزئيات المندرجة تحتها، وتعرف أحكامها منها.[2]

---

(١) انظر: مادة "قعد" في:

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة،** تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ج٥، ص١٠٨.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **التعريفات،** تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤٠٥هـ، ص٢١٩.

ب- المنهج:

- المنهج لغة:

للمنهج في اللغة معنيان: أحدهما: الطريق؛ يقال: نهج ليَ الأمرَ: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج، والمعنى الآخر هو الانقطاع؛ يقال: أتانا فلان ينهج؛ إذا أتى منقطِعَ النَّفَس.[1]

- المنهج اصطلاحاً:

هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.[2] ومما ينبغي مراعاته في تحديد معنى المنهج اختصاصه بالقواعد الكلية والمعاني العامة، لا الجزئيات والمسائل الخاصة.

ت- القواعد المنهجية:

وبناء على ما تحصل من معاني كل من "القاعدة" و"المنهج" فإن القواعد المنهجية هي: القضايا الكلية المتعلقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة؛ جمعاً أو ترجيحاً.[3]

ونعرض فيما يلي طائفة من أهم القواعد المنهجية التي أنتجها الأصوليون واعتمدوها، أو تبنوها ونقحوها.

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٦١.

(٢) بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. ٣، ١٩٧٧م، ص٥.

(٣) عرف الشريف الجرجاني الاستدلال بأنه: "تقرير الدليل لإثبات المدلول". ومن هذا التعريف يمكن الارتقاء من الجزئي إلى الكلي، والوصول إلى استفادة تصور معنى القاعدة المنهجية، المعنية بتقنين طريقة الاستدلال وتنظيم قوانينه، مع الالتفات إلى اشتمال أفراد القاعدة المنهجية -كغيرها من القضايا- على فائدة تامة قائمة على النسبة بين أمرين تفريقاً بين القاعدة والكلي باختصاص القاعدة بانتظام القضايا ذوات المدلول المركب المحتوي على نسبة، وباختصاص الكلي بانتظام أفراد هي في حقيقتها أشخاص كالإنسان، فإنه كلي أفراده أشخاص -هي زيد وعمرو- لا قضايا، انظر:
- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٣٤.

أولاً: قواعد في اكتساب التصورات والمفاهيم

تكتسب قضية تحديد المصطلحات وبناء المفاهيم أهمية كبرى في تحصيل العلوم وضبطها، حتى عَدَّهَا المتقدمون مفاتيحَ العلوم.[1] وإنما كانت للمصطلحات هذه الأهمية لدورها الكبير في اكتساب الأحكام والقضايا، فإن العلوم لا تخرج عن أن تكون مجموعة من الأفكار والأحكام على جزئيات موضوعاتها. وهذه الأحكام لا تتأسس، ولا تقوم القناعة بها إلا بعد تصوُّر المحكوم عليه، والحكم، والمحكوم به، وهذه التصورات الثلاثة ليس لها مسلك يحملها إلا الألفاظ الاصطلاحية.

من هنا التفت الأصوليون إلى أهمية تحديد المصطلحات وتأسيس المفاهيم، فعُنُوا ببيانها أشد العناية، وأكدوا ضرورة البداءة ببيان المصطلحات. يقول إمام الحرمين -منبهاً على ضرورة البدء ببيان المصطلحات لتأسيس مفاهيم العلوم-: "اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص، معرفةً على التحقيق؛ فتكون البداية إذًا بذِكرها أحق وأصوب."[2] ويقرر الإمام الشاطبي -رحمه الله- أن من شروط مطالعة الكتب والمصنفات أن يحصل للناظر فيها "فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله."[3]

ويرى ابن حزم أن "الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاطُ الأسماء ووقوعُ اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبرُ بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد

---

(١) ألف أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (ت٣٨٧هـ) كشافا للمصطلحات أسماه: "مفاتيح العلوم"، وفي هذه التسمية ما يعكس الالتفات المبكِّر لأهمية المصطلحات في تأسيس العلوم، وبناء نظرية المعرفة.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م، ص١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٩٧.

المخبر، فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكاً لمن اعتقد الباطل، إلا من وفقه الله تعالى."[1]

فمعرفة معاني الاصطلاحات هي التي تجعل الكلام وارداً على جهة واحدة، وترفع التناقض عن الكلام الواحد، وتنهي كثيراً من الخلافات اللفظية التي تؤول في حقيقتها إلى الخلاف في العبارة، مع إقرار الجميع أن الخلاف في العبارة لا يخلِّف وراءه اختلافاً معنوياً مؤثراً يذر المجتهدين خلفه فرقاء متشاكسين، يقول أبو بكر الجصاص (توفي ٣٧٠هـ): "المضايقة في العبارة بعد المدافعة على المعنى لا وجه للاشتغال بها."[2]

ولهذه المكانة التي تشغلها قضية تحديد المصطلحات اهتم كثير من الأصوليين بتصدير مصنفاتهم بذكر المصطلحات المستخدمة في فنون تلك المصنفات، في فترة مبكرة من عمر التصنيف الأصولي؛ وممن اهتم بهذه التَّقْدِمَة في الاصطلاحات من العلماء: ابن حزم الظاهري (توفي ٤٥٦هـ) في أول كتابه الإحكام، والقاضي أبو يعلى الفراء (توفي ٤٥٨هـ) في كتابه: العدة في أصول الفقه،[3] والقاضي أبو الوليد الباجي (توفي ٤٧٤هـ) في كتابه: إحكام الفصول،[4] وأبو إسحاق الشيرازي (توفي ٤٧٦هـ) في شرح اللمع،[5] والجُوَيْنِيُّ (توفي

---

(١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٦٤.

(٢) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٧، وانظر المواضع الآتية: ج١، ص٦٣، وج٢، ص١٨٤ و٢٩٦، وج٤، ص٧٩، و٩٠، وانظر كذلك في هذا المعنى:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٣، وج٢، ص١٠٤، وج٢، ص١٤٢، ٣٢٩، ٥٤٠.

(٣) الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد مباركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٩٨٠م، ج١، ص٧٤ - ١٩٣.

(٤) الباجي، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١٧٤-١٧٨.

(٥) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٥ - ١٦٣.

٤٧٨هـ) في كتابه الكافية في الجدل،[١] وأبو الخطاب الكَلْوَذَانِيُّ (توفي ٥١٠هـ) في كتابه: التمهيد في أصول الفقه،[٢] وصفي الدين الهندي (توفي ٧٢٥هـ) في كتابه: نهاية الوصول في دراية الأصول.[٣]

وأفرد بعض الأصوليين مصنفاتٍ خاصَّةً في المصطلحات الأصولية؛ كأبي الوليد الباجي في كتابه: "الحدود في الأصول"، وغيره.

١- قاعدة "الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّرِه"

تكتسب قصية الحدود والمفاهيم أهميتها من كونها هي البوابة التي منها يدخل الناظر إلى اكتساب القضايا والأحكام؛ فإن الحكم على أمر من الأمور بحكمٍ ما لا يتأتى قبل تصور هذا المحكوم عليه وفهم حقيقته من الوجه الذي يحكَمُ به عليه.

من هنا عُني الأصوليون بقضية تأسيس المفاهيم وتحديد المصطلحات عناية بالغة؛ فعدوها مدخلَ العلم بالحقائق؛ يقول القرافي: "إذا اختلفتم في الحقائق فحكّموا الحدود."[٤]

٢- قاعدة "وظيفة الحد تمييز المحدود عن غيره"

مفهوم الحد في الفكر الفلسفي اليوناني هو: "القول الدال على ماهية الشيء."[٥]

---

(١) الجويني، **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص١ - ٨٥.

(٢) الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين. **التمهيد في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: محمد مفيد أبو عمشة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م. ج١، ص٣ - ٣١.

(٣) الهندي، صفي الدين. **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط. ١، ١٤١٦هـ، ج١، ص٣١ - ٤٣.

(٤) القرافي، **أنوار البروق في أنواع الفروق**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٠.

(٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص٢٥٥، وانظر كذلك: =

ومن المناطقة من راعى المقومات الشكلية للحد فعرَّفه بأنه: "مقال وجيز دال على ذات الشيء المحدود."[1]

فالمناطقة يُعنَوْن في تصورهم لقضية الحدود بالوقوف على ماهية المحدود، وتصوُّرِ ذاته؛ فالحد عندهم: العلم بذوات الأشياء؛[2] فإنهم يقصرون الحدود على أشرف أنواعها في رأيهم؛ وهو الحد الحقيقي، حتى زعموا أن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بهذا النوع من الحدود،[3] دون التعريف بالمترادفات الذي لقَّبوه بالحد اللفظي،[4] أو الحد الرسمي.[5] وقد كان من أثر هذا المأخذ

= - العبد، عبد اللطيف محمد. **الحدود في ثلاث رسائل**، بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٩م، ص٤٦.
- الساوي، زين الدين عمر بن سهلان. **البصائر النصيرية في علم المنطق**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، (د. ت.)، ص٧٢.

(١) ابن البهريز، **حدود المنطق**، "مطبوع في آخر كتاب المنطق لابن المقفع"، تحقيق: محمد تقي دانش بازجوه، طهران: (د. ن.)، ص١٠٢.

(٢) الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، مرجع سابق، ٢٥٥.

(٣) انظر نقد هذه الفكرة في:
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ص٤٩ وما بعدها .

(٤) المراد به: شرح الاسم المحض؛ كمن يقول: حد الشيء هو الموجود، والحركة هي النقلة، والعلم هو المعرفة، وهو لا يفيد إلا تبديل لفظ بما هو أوضح منه عند السائل، على شرط أن يكون مطابقاً له طرداً وعكساً، وهذا وإن سمي حداً، فإنه أضعف أنواع الحدود عندهم؛ فإنه تكريرُ لفظ بذكر ما يرادفه. انظر:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢١.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق: الفرد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.)، ص١٩١ - ١٩٢.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢١.
- الخبيصي، عبد الله بن فضل الله. **التذهيب شرح تهذيب المنطق**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص٢٠٩ (بحاشية العطار).

(٥) التعريف بالرسم أو الحد الرسمي هو: تعريف الشيء بعوارضه ولوازمه بأن يعرف الشيء بالجنس والخاصة، أو بجنس وعرض أو أعراض، كمن يقول حد الجوهر: القابل للعرض، وحد الجسم:=

عند المناطقة أن جعلوا مادة الحدِّ: الأجناسَ والأنواعَ والفصولَ، وصُورته: أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب، وإردافه بالفصول الذاتية كلها.[1]

أما الأصوليون، فقد كان لهم منهجهم الخاص في قضية اكتساب التصورات والمفاهيم، قوام هذا المنهج على الالتفات إلى وظيفة الحد وأثره في تمييز المحدود عن غيره؛ فاكتفوا من الحد بالصفة الكاشفة، المميزة له عن غيره؛ وسبب ذلك أن الحد عندهم: "بيانٌ وكشفٌ،"[2] أو هو: "القول الجامع المانع،"[3] فكان من أثر ذلك اعتمادهم الحدَّ بالرسم، فالأصوليون يرون أن "التحديد يقتضي ألا يخرج عن الحد ما هو منه، كما لا يدخل فيه ما ليس منه؛"[4] فإن "المقصِدَ من التحديد التعرُّض لخاصيَّة الشيء التي بها يتميَّزُ عن غيرِه."[5]

يقول ابن تيمية: "فائدة الحدود التمييز لا التصوير، وإذا كان المطلوب التمييز

= هو المتناهي في الجهات، القابل للحركات، وقد يفيد هذا القول نوعَ وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم، وقد لا يفيد. انظر :

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **المدخل** (الجزء الأول من المنطق عند الفارابي)، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م، ص٨٦.
- الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، مرجع سابق، ص٢٥٦.
- الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، مرجع سابق، ص١٩١ - ١٩٢.

(١) من الأمثلة على ذلك أن تقول في حد الإنسان: إنه جسم ناطق يموت، فإن في ذلك استخداماً للجنس البعيد الذي هو الجسم وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب، دون الجنس الأقرب الذي هو الحيوان فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم، ولا تقول في حد الخمر: إنه مائع مسكر، بل تقول: شراب مسكر، فإنه أخص من المائع، وأقرب إليه من الخمر، وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول.

(٢) النيسابوري، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري. **الغنية في الكلام**، ل ٦١ أ .

(٣) الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، مرجع سابق، ص٢٧١؛ حيث ذكر الغزالي اكتفاءَ الأصوليين في تعريف الحد بالمميز فعرفوه بالقول الجامع المانع، ولم يشترطوا في الحد إلا التمييز.

(٤) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣.

(٥) النيسابوري، **الغنية في الكلام**، مرجع سابق، ل ٦٠ أ.

فإنما ذاك بالمميز فقط دون المشترك، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص كان أحسن."[1]

ويقول كذلك: "سائر طوائف النُّظَّار من جميع الطوائف؛ المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم؛ ممن صنف في هذا الشأن، -من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم- عندهم: إنما تفيد الحدودُ التمييزَ بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحدَّ إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يذكر في الحدِّ ما يعمُّ المحدودَ وغيرَه، سواء سُمِّيَ جنساً أو عَرَضًا عامًّا، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك، مما يتميز به المحدود من غيره،"[2] وهذا ما يعبر عنه مفهوم الحد عند الأصوليين.[3]

ويتميز هذا المنهج الأصولي في قضية التصورات بالدقة والبساطة معاً، واتصافه بالروح العملية:

(١) الحراني، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦-٥٧.

(٣) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٧. وانظر أيضاً:
- الجويني، **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٢.
- الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٧٤.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢١.
- آل ابن تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ص٥٧٠.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩١هـ، ص١٥.
- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي. **شرح الكوكب المنير**، الرياض: مكتبة العبيكان، ط. ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٧٩.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط. ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص٤.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط. ١، (د. ت.)، ج١، ص٢١.

أما الدقة: فإن تعيين المعرَّف بما يختص به، ولا يشرَكه فيه غيره، كاف في إحاطة الذهن به، وتعيينه تعييناً شخصياً، وإن لم يحط الذهن بماهيته وتركيبها.

وأما البساطة: فلسلامته من الصعوبات والمشاق التي يواجهها الحد الحقيقي من جراء تتبع الصفات الذاتية ومحاولة تحقق الماهية، فالحد الأصولي مبني على العوارض الظاهرية الفارقة بين المحدود وغيره، في حين يختص الحد الصوري بالصفات الذاتية المحققة لطبيعة الماهية، وبينهما من الفوارق في الوضوح والتفاوت في سهولة التعرُّف الشيء الكثير.

وأما اعتماد المنهج العملي فمستفاد من اعتماد الحد الأصولي على الوصف الفارق للمحدود عن غيره، من غير نظر إلى أية صفات أخرى، مع اعتماده الصفات الظاهرية الفارقة بين المحدود وغيره. ولا شك في أن الصفات الظاهرية الخاضعة لإدراك الحواس أشد وضوحاً وبياناً وأمناً من المزالق التي يعانيها المنهج الصوري التجريدي جراء انسياقه وراء المواهي، وتحريه التجريد وفروض الأذهان.

فهذا المنهج الأصولي في بناء التصورات وتحديد المفاهيم جاء في مقابلة المنهج الصوري المبني على التجريد والفرض الذهني؛ فإن بناء التصورات في نظرية المعرفة الأرسطية قائم على التفريق بين الصفات الذاتية المقوِّمة الداخلة في الماهية، والصفات الخارجة اللازمة. ومن مظاهر ضعف هذا التفريق أنه أمر اعتباري وضعي، قائم على التوافق والاصطلاح، والتوافقات والاصطلاحات لا تصلح ميزاناً للعلوم والحقائق؛ إذ الحقائق العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، وأن الحكم على بعض الأوصاف بالذاتية وبعضها الآخر بالعرضية أمرٌ غير قطعيٌّ؛ ولا زالت معطيات العلم الحديث تُغَيِّر أحكامنا على الصفات بين الذاتية والعَرَضِيَّة؛ كالإسفنج الذي كان يحكم عليه بالنَّبَاتِيَّة، حتى تغير هذا الحكم وَفقاً لمعطيات العلم الحديث

الذي أثبت أن الإسفنج ينتمي إلى جنس الحيوان.[1]

لهذا اعترف أصحاب المنطق الصوري بصعوبة هذا الحد وعسر تحقيقه، بل وبتعذره في كثير من الأحيان حتى قال أبو حامد الغزالي: "وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقة عسرة جداً. وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها؛ فإن درك جميع الذاتيات حتى لا يشِذَّ واحد منها عسر، والتمييز بين الذاتي واللازم عسر، ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسر، وطلب الجنس الأقرب عسر؛ فإنك ربما تقول في الأسد: "إنه حيوان شجاع،" ولا يحضرك لفظ السَّبُعِ؛ فتجمع أنواعاً من العسر."[2]

٣- قاعدة "مبنى الحد على البيان والظهور"

هذه القاعدة يندرج في معناها مقومات الحد الداخلية، معنويةً كانت، أو شكلية، فما دامت وظيفة الحد هي الإفصاح والبيان، وجب أن يتحقق له مستوىً من البيان والظهور، لا ينبغي له أن ينحط عنه؛ ويقاس هذا المستوى من البيان والظهور بقوة بيان الحد بالنسبة إلى المحدود، ولما كان من حق المبيِّن أن يكون أوضح من المبيَّن، وجب كذلك في الحد أن يكون أوضح من المحدود وأَظْهرَ. ولإدراك الأصوليين وعنايتهم بخاصية البيان في الحدِّ، اشترطوا له عدة شروط ومقومات موضوعية وشكلية؛ بها يتحقق للحدود صفة الكشف والبيان، ومن هذه الشروط والمقومات:

---

(١) عفيفي، أبو العلا. **المنطق التوجيهي**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨م، ص٣٦-٣٧، وانظر هذه الفكرة بتوسع في:
- الغزالي، **معيار العلم**، مرجع سابق، ص٣١٩ - ٣٢١.
- ابن ملكا البغدادي، هبة الله بن علي. **المعتبر في الحكمة الإلهية**، جبيل: دار ومكتبة بيبليون (تصوير عن طبعة دار المعارف العثمانية)، (د. ط)، ٢٠٠٧م، ج١، ص٦٤ - ٦٩.
- الحراني، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص٦٦ - ٧٢،
- النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط. ٤، ١٩٧٨م، ص١٤٣ - ١٦٠.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

أ- المقومات الموضوعية للحدِّ الأصولي:

- من شرط الحد أن يكون مطرداً منعكساً: وهذا الذي يريد به الأصوليون أن يكون الحد جامعاً مانعاً.[1]

- من شرط الحد أن يطابق المحدود:[2] فإن الحد إذا كان أعم من المحدود أدخل فيه ما ليس منه؛ فلم يكن الحد حينئذ مانعاً، وإذا كان الحد أخص من المحدود غير مستغرق أفراده، أخرج منه ما هو من أفراده؛ فلم يكن جامعاً؛ لهذا قال الزركشي: "والتحقيق أن الحدَّ والمحدود إن لم يتحدا في الذات كذَب الحدُّ، ولم يكن حداً."[3]

- الاحتراز عن التكرار في الحدود.[4]

- ينبغي ذِكر أخص أوصاف المحدود التي بها يتميز عن غيره.[5]

- تصان الحدود عن أن يعرف الشيء بنفسه.[6]

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٣.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢١. وانظر أيضاً:
- التفتازاني، مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ، ج١، ص٢٤.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٠.
- العطار، حسن بن محمد بن محمود. **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٣٣.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٧.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص١٤٨.

(٥) النيسابوري، **الغنية في الكلام**، مرجع سابق، ل ٦٠ أ .

(٦) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٧٦ - ٧٧.

- تصان الحدود عن أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه،[1] أو بالمساوي.[2]

ب- المقومات الشكلية للحدِّ الأصولي:

- تصان الحدود عن الألفاظ المهملة التي لا مدلول لها.[3]
- تصان الحدود عن الألفاظ الغريبة التي لا يعرفها المخاطب.[4]
- تصان الحدود عن الألفاظ المشتركة المترددة بلا قرينة.[5]
- تصان الحدود عن الألفاظ المجازية البعيدة.[6]

على أن وضع الأصوليين لهذه المقومات للحدود -الشكلية منها والموضوعية- لا يعني التزام جميعهم بها وخلو مؤلفاتهم من الإخلال بها ...

ثانياً: القواعد المنهجية في اكتساب القضايا والأحكام

١- قواعد في تحديد مجال البحث الأصولي

أ- قاعدة "ما من حادثة إلا ولله فيها حُكْم":

من العبارات الجامعة للإمام الشافعي قوله: "فليست تنزل بأحد من أهل دين

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧. وانظر كذلك:
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مراجعة: عدد من العلماء، القاهرة: دار الحديث، (د. ت.)، ج٢، ص١٤٠.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٤.

(٢) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦، وانظر كذلك:
- الآمدي، علي بن محمد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ج١، ص١٨٤ - ١٨٥.

(٣) انظر : السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**، تصحيح: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج١، ص٢٠٧.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها،"[1] فأمانة التكليف تحيط بأفعال المكلفين وسَكَناتهم؛ فما من تصرف للمكلف بالقول، أو بالفعل، أو بالإقرار، إلا وللشارع فيه حكم شرعي من الأحكام الخمسة: الوجوب، أو التحريم، أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة. وإذا كانت وظيفة الأصولي هي رسم منهج الاستنباط، كان من حق الأدلة الأصولية في رسم هذا المنهج أن تستغرق حالات المكلف في كل أحواله. وهذا ما يفسر اتساع مجال بحث الأصولي وتشعبه. وقد كان من مظاهر هذا التشعب والاتساع ذلك التنوع في الأدلة الأصولية، حتى تلبي أدلة الأصولي حاجةَ الفقيه المجتهد في استكشاف الأحكام الشرعية لكل شؤون الحياة ومستجداتها المتنوعة، فكان من الأدلة والقواعد الأصولية ما يعتمد على النقل، وما يعتمد على العقل، وما يزدوج فيه النقل والعقل، وما يعتمد على الحس والتجربة.[2]

ب- قاعدة "ما لا يترتب عليه عمل فوجوده في الأصول عارية":[3]

نشأ علم أصول الفقه ليؤدي وظيفة محدَّدة وواضحة، تتمثل في رسم منهج الاجتهاد، وضبط طريقة الاستدلال التي تعصم الفقيه والمفكر من الخطأ في العملية الاجتهادية.

وقد كانت هذه المهمة الخطيرة لأصول الفقه نصب أعين الأصوليين في الصدر الأول من التصنيف الأصولي؛ فلا تجد في رسالة الإمام الشافعي مبحثاً لا تظهر له نتيجة عملية، وثمرة مؤثرة في العملية الاجتهادية.

لكن بعد أن ولَّى التصنيفُ الأصوليُّ وجهه نحو المباحث الفلسفية، وأولى عنايته المعالجات التجريدية الذهنية، شغل الأصوليون أنفسهم بكثير من المباحث التي يمكن وصفها بأنها كبيرة العَناء قليلة الغَناء. ويحسن أن نضرب أمثلة على

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) انظر: باب مصادر الأحكام الشرعية من هذا المشروع.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢ - ٤٤.

المباحث الأصولية اللفظية التي عنَّى الأصوليون أنفُسَهم ببحثها، ولا يظهر لها ثمرة عملية أو أثر في العملية الاستدلالية، مقتصرين في التمثيل على ما كان منها في باب المقدمات من مصنفات الأصول، وقاصرين هذا البحث على ما في مبحث المقدمات من متن: "جمع الجوامع" لابن السبكي:

- بحث مسألة التكليف بالمحال، وتجويز الجمهور له عقلاً، واتفاق الجميع على عدم وقوعه بالفعل.
- تعلق الأمر بالمعدوم.
- هل المكروه من قبيل القبيح، أو لا؟
- هل المندوب مأمور به؟
- هل المباح حكم تكليفي، ومأمور به؟
- هل الإباحة حكم شرعي؟
- إذا نسخ الوجوب فهل يبقى عدم الحرج، أو الإباحة، أو الاستحباب؟
- اختلاف الأصوليين في الأمر بواحد من أشياء متعددة؛ هل يوجب واحداً لا بعينه، أو الكلَّ ويسقط بواحد، أو الواجبُ معيَّنٌ يسقط بالمفعول، أو الواجب ما يختاره المكلف؟
- هل يرد الشرع بتحريم واحد لا بعينه؟
- من المكلف بفرض الكفاية؟ هل هو البعض، أو الكل، وهل هذا البعض معيَّن أو مبهم، أو هو من قام به.
- الواجب الموسع هل وقته أول الفعل، أو آخره، أو وقت الفعل، وهل يجب على المؤخر العزم على الامتثال.
- هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟

- لا تكليف إلا بفعل، وما يتبعه من بحثهم مسألة: هل الترك فعل؟

- متى يتعلق الأمر بالفعل؛ هل هو قبل المباشرة بعد دخول الوقت، وهل يستمر هذا التعلق حال المباشرة أو ينقطع، أو لا يتوجه التعلق إلا عند مباشرة الفعل.

- التكليف إذا كان وقوعه معلقاً على شرطٍ معلومِ الانتفاء، فهل يصح التكليف به أو لا؟

ولا شك في أن انشغال الأصوليين بمثل هذه المباحث الافتراضية التجريدية التي لا يترتب عليها أثر، ولا ينبني على الخلاف فيها ثمرة، لا شك في أنه أخذ مساحة كبيرة من جهد الأصوليين، وقد كان من الأولى لهم أن يستفرغوا هذا الجهد فيما يدفع البحث الأصولي خطوات عملية إلى الأمام، ويتقدم بهذا الفن المنهجي الخطير نحو منهجة الفكر الإسلامي كله.

وهذا الانصراف إلى ما لا طائل وراءه من المباحث التجريدية هو الذي دعا بعض الأصوليين إلى أن يَنْحُوا باللائمة على أصحاب هذا المنحى. ومن أبرز من عُنِيَ بالتنبيه على ضرورة تنقية البحث الأصولي من هذه العوائق الإمامُ الشاطبي؛ الذي عُنِيَ بوضع القواعد المنهجية المانعة للجهد الأصولي عن الإهدار في ما لا طائل من ورائه؛ فيقول: "كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً فى ذلك: فوضعها فى أصول الفقه عارية،"[١] ويقول كذلك: "كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه."[٢] وكذلك صنف الأمير الصنعاني كتاباً في التنبيه على رؤوس المسائل التي ينبغي حذفها من التصنيف الأصولي، أسماه: "مزالق الأصوليين، وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول".[٣]

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٢.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٦١. وانظر بعض التطبيقات العملية للشاطبي المتفرعة على هذا الأصل في المرجع نفسه، ج٢، ٦٥.

(٣) انظر قائمة المراجع.

٢- قواعد منهجية مرتبطة بخصائص الشريعة

أ- قاعدة "علم الشريعة من جملة الوضعيات":

الأمور المعلومة من الأحكام والقضايا تتنوع بتنوع مصادرها؛ فقد يكون مصدرها العقل، إذا كان تحصيل المعلوم معتمداً على الاستدلال العقلي المؤلف من تركيب معلومات جزئية محسوسة، مع الكليات الضرورية الفطرية؛ فيستفيد العقل من خلال هذا التركيب معلوماً جديداً لم يكن له به علم قبل هذه العملية الاستدلالية. وقد يكون المعلوم مصدره النقل والخبر، ومنه الأحكام الشرعية المستفادة من الوحي، المتمثل في الكتاب والسنة، ومن مصادر العلم الوضع والاتفاق، ويدخل في الوضعيات الأمور الاصطلاحية الاتفاقية، كالأعراف الخاصة، والاصطلاحات المختصة بأرباب العلوم والفنون.

وكذلك علم الشريعة مندرج في المعلومات الوضعية، لأنها بتشريع الله تعالى، وبيان هذا التشريع من الأدلة الشرعية التي ثبتت حجيتها والاعتداد بها شرعاً.

ومن مظاهر كون الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام الوضعية: أن الأحكام الشرعية تقبل التغير والتفاوت؛ فصح في بعض الأحكام الشرعية رفعها بالنسخ، وصح في بعضها التدرُّجُ في التشريع، كما أن الأحكام الشرعية تقبل البيان بعد الإجمال، والإطلاق بعد التقييد، والتخصيص بعد العموم. ولو كانت الأحكام الشرعية أحكاماً عقلية، لما قبلت شيئاً من هذا التفاوت والتغيُّر.

ولهذه القاعدة أثر في الاستدلال الأصولي؛ في باب تعارض الأدلة والترجيح بينها، فيكون العمل -حينئذ- على ما أفاد البيانَ من الأدلة؛ فيكون الترجيح للمبيَّن دون المجمَل، وللمقيَّد دون المطلَق، وللخاصِّ دون العامِّ، وللناسخ دون المنسوخ، وهكذا.

وليس لكون الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام الوضعية أية علاقة بقوة الثبوت، أو ضعفه؛ إذ "الوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العامِّ الناظِم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة، ثابتةَ غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها."[1]

ب- قاعدة "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد":[2]

وهذا الأصل أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج. يقول الغزالي: "عُرِفَ من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكمات الجامدة."[3] ومعنى هذه القاعدة أن المكلَّف إذا ما خوطب بتكليف من التكاليف، فإن القاعدة المطردة أن وراء هذا التكليف مصلحة تعود على المخاطب به في دينه ودنياه، سواء أكانت هذه المصلحة بجلب النفع إليه، أو بدفع الضرر والفساد عنه، أو هما معاً.

ولهذه القاعدة ارتباط وثيق بالمنهج الأصولي في المعرفة؛ فإنها تمثل أصل منهج الاجتهاد، لأن صفة المعقولية في الشريعة هي التي تضمن استيعاب الشريعة

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ١٥٤. وانظر كذلك:
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. "**قواعد الفقه**"، ق: ٧٢.
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **عمل من حب لمن طب**، ل ٥٠.

وقال ابن العربي: "الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل." انظر:
- ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ، ص ١٣٢.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٣هـ، ص٣١٤.
ويعبر عنها بعبارة: "متى أمكن تعليل الحكم تعين تعليله، وكان أولى من قهر التعبُّد، ومرارة التحكُّم،" انظر:
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار هجر، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٤٠٤.

لأحكام النوازل مهما تنوعت وتشعبت؛ إذ إن أكثر الأحكام الشرعية نزلت معللة بأسباب منضبطة ظاهرة علق الشارع عليها الأحكام، تنبيهاً للمجتهدين على مراعاة هذه الأوصاف المؤثرة في دوران الحكم الشرعي بدوران هذه الأوصاف المؤثرة، فإذا ما وجد المجتهد الوصف المنصوص عليه في نازلة لا نصَّ فيها، حَكَم على النازلة غير المنصوص عليها بالحكم المنصوص عليه بجامع الاشتراك في الوصف المؤثر في تشريع الحكم.

ت- قاعدة "ليس في الشريعة شيء على خلاف قياس الأصول":[1]

تأتي هذه القاعدة مكملة لمبدأ معقولية الشريعة، فإن أحكام الشريعة مع ورودها ملائمة لأحكام العقول، ومنسجمة مع مقررات النظر السديد، فإنها مطردة على هذا الوصف، لا يشذ عنه فرع من فروعها، بل أحكامها الجزئية جميعاً ترد متوافقة مع أصولها العامة وقواعدها الكلية.

وهذا المبدأ يدفع ما يتردد من وصف بعض الأحكام الشرعية المنصوص عليها بكونها واردة على خلاف سَنَن القياس، فهذا الوصف نجده بكثرة عند فقهاء المذاهب الفقهية المختلفة؛ فأخرجوا كثيراً من الفروع الفقهية عن قياس الأصول؛ كالإجارة، والسَّلَم، والحوالة، والكتابة، والمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والقراض، وبيع المقاثي، واستئجار المرضع (الظئر)، وإكمال الحج الفاسد ... وغيرها.

ولا شك في أن إخراج هذه الفروع كلها عن قياس الأصول حكم على النظرية العامة للشريعة الإسلامية بالاضطراب وعدم الاضطراد، وعلى معقولية الشريعة بالضعف، وهذا ما حدا ببعض العلماء إلى مراجعة هذا الوصف وإعادة النظر في التكييف الفقهي لكثير من الأحكام الموصوفة بمخالفة القياس.

---

(١) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٤٠٥ وما بعدها، وج٢٥، ص٢٢٥. وانظر أيضاً:

- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٣.

والحق أن جميع ما جاءت به الشريعة منسجم متوافق متطابق. وإذا ظهر شيء كأنه خلاف القياس، فإنما الخلل في وضعه في غير بابه، أو في قياسه على غير أصله، ومن ذلك رعاية المصالح الذي هو أصل كلي ويجري فيه القياس الكلي. وهو سابق على القياس الجزئي وأصل من أصوله.

٣- قواعد في خصائص الدليل الأصولي

أ- قاعدة "أصول الشريعة قطعية لا ظنية":[١]

أصول الشريعة هي المصادر التي منها تستفاد الأحكام الشرعية، وهي نوعان:

- أدلة الأحكام المباشرة، وهي المسماة بأصول الفقه، ويدخل فيها المصادر الأصلية للأحكام كالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وتشمل قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية، وما يعرض لها من أحكام معينة على استنباط الأحكام من الخطاب الشرعي.
- الأصول العامة والكلية، المستفادة من النصوص العامة والخاصة، ومن استقراء جزئيات الشريعة، المطردة الاعتبار في التشريع، كاعتبار جلب المصالح ودفع المفاسد، ومراعاة التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ونوط التكليف بالاستطاعة، وتحريم الظلم، والأمر بمحاسن الأخلاق، والزجر عن مساوئها.[٢]

وهذه الأصول بنوعيها قطعية، ودليل ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة بالاستقراء، وكليات الشريعة قطعية بالاستقراء، فما كان راجعاً إليها ومستمداً منها يكون قطعياً كذلك.[٣] ومن قواطع الأدلة:

---

(١) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

(٢) انظر هذا التفصيل في:
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

- **النقل القطعي ثبوتاً ودلالة:**

يدخل في قطعي الثبوت النقل المتواتر، فإنه قد بلغ مرتبة لا يداخلها الشك، ولا تنازعها رِيبة في ثبوته عمن نسب إليه. ويدخل في هذا النوع نصوص الكتاب الكريم، فإنه أصل الأصول، وركن الأركان، وهو لا يكون إلا قطعيًا جملة وتفصيلاً. قال الإمام الشاطبي: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة."(١)

ويدخل فيها كذلك ما تواتر من الأحاديث النبوية التي وردت إلينا من رواية الكافَّة عن الكافَّة؛ بحيث استغنت عن النظر في أحوال رواتها، وسبر أغوار ناقليها، فإن التواتر في النقل يبلغ بالناظر مرتبة اليقين؛ فلا يداخله شكٌّ في صحة نسبتها إلى قائليها، وأما النص القَطعي الدَّلالة: فما دل على معناه دلالة لا تحتمل التردد، ولا تقبل الاحتمال، بحيث لا يقبل الدَّلالة على معان أخرى، سواء كانت قطعيتها الدلالية ذاتية، أو بمساعدة قرائن خارجية، سياقية أو لغوية أو حالية.

ويدخل في القطع من الأدلة: الإجماع الصريح القطعي الثبوت، فإن شرط الإجماع القطع في الثبوت، وأما من حيث الدَّلالة، فإن الإجماع لا يكون إلا قطعيَّ الدلالة على المعنى المنعقد عليه الإجماع.

وقد تحدث الغزالي عن القطعيات الأصولية. فعدَّ منها حجية الإجماع والقياس وحجية خبر الواحد.(٢)

- **الدليل العقلي القطعي:**

ورافده في أصول الشريعة ما كان من الأصول العامة والقوانين الكلية

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٣٤٦. وانظر كذلك:
- الخضري، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. ٦، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٢٠٦ وما بعدها.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٨.

المستنِدة إلى الاستقراء التام، فإنها من الأدلة القطعية التي لا سبيل إلى التشكيك في مدلولها. ومن الأصول المعتمِدة على استقراء الشريعة استقراءً تامًّا أصل مراعاة مصالح المكلفين الدينية والدنيوية، فإن هذا الأصل من الأدلة الكلية المطردة الاعتبار في الشريعة، والتي لا يمكن لناظر أن يطمع في الوقوف على ناقض واحد لها، مهما أجهد نفسه في سبر الفروع وابتلاء اعتمادها على تحقيق المصالح ودفع القبائح عن المكلفين.

- **القواعد الفقهية الكبرى:**

ومما يدخل في هذا النوع من الأصول القطعية، بعض القواعد الفقهية الكبرى، التي ثبتت بكيفية قطعية، وكانت لها مجالات تطبيقية واسعة النطاق؛ وذلك مثل القواعد الخمس الشهيرة عند الفقهاء وعند المهتمين بالقواعد الفقهية خاصة، وهذه القواعد هي:

- الأمور بمقاصدها.
- اليقين لا يزول بالشك.
- المشقة تجلب التيسير.
- الضرر يزال.
- العادة محكَّمة.

فهذه القواعد الخمس -وقواعد أخرى غيرها- ترتقي إلى مرتبة أصول الشريعة، لسعة آثارها التشريعية من جهة، ولكونها ثابتة ثبوتاً قطعياً لا يتطرق إليه الشك من جهة أخرى.[1]

إلا أن هذه القطعية في أصول الفقه والتشريع لا تمنع كون العمل بالظن الراجح أصلاً معتبراً من أصول التشريع. وهذا ما نبحثه في القاعدة التالية:

---

(١) الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس: مطبعة مصعب، ١٩٩٤م، ص٢٧٣ - ٢٧٤.

ب- قاعدة "العمل بالظنيات أصلٌ مقطوعٌ به":

تختص هذه القاعدة بالفروع الفقهية والقضايا العملية. وهذا يعني أن المباحث التفصيلية، والأحكام الجزئية المستفادة من الأدلة قد تكون ظنية. وهذا الظن لا يؤثر؛ إذ الظن كاف في الدلالة على وجوب العمل.

والعمل بالظن الراجح المستفاد من الأدلة كثير جداً في مجال الاستدلال الفقهي، فإنك إذا ذهبت تتأمل الأحكام الشرعية وجدت الظنيَّ منها هو الغالب. ومدرك اعتبار هذا الظن الراجح في الفقهيات، يرجع إلى الأصل الشرعي الكلي "الغالب كالمحقق؛"(1) بل إنهم ينصّون على أن "الظن في الأحكام الشرعية كالقطع؛"(2) يعني في الحجية والاعتبار.(3)

وقد علل الإمام عز الدين ابن عبد السلام قاعدة العمل بالظنون في المجتهدات؛ فقال: "لما كان سعي العباد لجلب المصالح العاجلة والآجلة، ودفع المفاسد العاجلة والآجلة، جاءت الشريعة باتباع الظن في ذلك؛ لغلبة صدق الظن، وندرة كذبه. فلذلك لم تزل المصالح الغالبة خوفاً من مفاسد نادرة. ولو اعتبر الشرع اليقين في العبادات والمعاملات وسائر التصرفات، لفاتت مصالح كثيرة؛ خوفاً من وقوع مفاسِدَ يسيرةٍ؛ بل في بعض المصالح ما لو بني

(1) المقري، "**قواعد الفقه**"، مرجع سابق، ق: ١٣. وانظر أيضاً:
- الونشريسي، أحمد بن يحيى أبو العباس. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، المحمدية: مطبعة فضالة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٥٩، قاعدة: ١.

(2) ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٨. وانظر أيضاً:
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٣، ص٣١٣.

(3) انظر بعض أدلة هذا الأصل في:
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٥٠ - ٥١.
- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٩٨٦م، ج١، ص٧٢.
- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٣١.

على اليقين لهلك العباد، وفسدت البلاد. وقد يكون الورع في ترك العلم بالظن عند ظهور احتمال المفاسد والمصالح. وكل احتمال يؤدي اعتباره إلى تعطيل المصالح المشروعة، أو جلب المفاسد المدفوعة، فهو منطَرَحٌ لا لفتة إليه."(١)

ومن الأمثلة التي اعتبر فيها الظن عند العلماء، وكان كافياً في الحجية:(٢)

- الطهارة من الأحداث: فلو اعتبر فيها اليقين لتعذر تحقيقه، ولتعطل ما ينبني عليها.
- الحيض: لو اعتبر فيه اليقين، لم يثبت، ولفاتت مصالح ما يبنى عليه من الأحكام؛ كالعِدَدِ، وتحريم الوطء، وتحريم الصلاة، والصيام؛ إذ من الجائز أن ينقطع دم الحيض ويخلفه دم الاستحاضة على أدوار.
- شرائط الصلاة: لو اشترط فيها اليقين لتعذر تحقيقها، ولتعطل ما يبنى عليها من صلاة وطواف وسجود وقراءة وحمل مصحف ولبث في المساجد واعتكاف ووطء.

---

(١) لعل الإمام الشافعي هو أول من أصَّل هذه المسألة وأرسى أدلتها وتطبيقاتها، وذلك من خلال تثبيته لحجية خبر الواحد، ومشروعية القياس، والأخذ بظواهر النصوص، ما لم يوجد ما يصرف عنها ... وممن اعتنى كذلك ببيان هذه المسألة وذكر فروعها في التشريع الإمام عز الدين ابن عبد السلام في كتابه: "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" انظر:

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٣٤٣ - ٣٥٥. وانظر كذلك:
- عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١١، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٧٩ - ٨٠.
- الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق، ص١١٣ - ١١٧، وص٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) انظر بعض أدلة هذا الأصل في:

- الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠ - ٥١.
- الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢.
- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٣١.

- أوقات الصلوات: لو اعتبر فيها اليقين لفاتت فضائل أوائل الأوقات على أكثر الناس؛ إذ لا سبيل لهم إلى العلم بذلك، ولمثل هذا شرع الأذان.

- الأذان: لو اعتبر فيه اليقين لما صح؛ إذ لا يقطع بإيمان المؤذن ولا بصدقه في دخول الأوقات.

- الزكاة: لو اعتبر فيها اليقين لم تجب ولفات أجر باذلها ورفق آخذيها؛ إذ لا قطع بإيمان باذلها ولا آخذها ولا بصفات استحقاق الأخذ وتملك النصاب.

- الصوم: لو اعتبر فيه اليقين، لفات صوم اليوم الأول؛ إذ لا يثبت الهلال إلا بالإشهاد بشهادة الواحد.

- شرائط النكاح وتوابعه: لو شرط فيها اليقين، لتعذر كثير منها، ولفاتت مقاصد النكاح من حفظ الأنساب، والعفة، وما يتعلق من الأنساب والمصاهرة من المصالح ...

- لو اعتبر الشرع اليقين في البيع والإجارة ونحوهما، لم يصحَّ شيءٌ منها؛ إذ لا قطع بأهلية العاقدين ولا تمليكهما، وبخلو ملكهما من موانع التصرف كالرهن والنذر، ولا بطواعية العاقدينِ، لجواز أن يكون أحدهما مكرَها.

ت- قاعدة "الأدلة الأصولية وجودية وعدمية":

لما كانت الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتمة لجميع الرسالات، وكان دين الإسلام هو الدينَ التامَّ الكامل، لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ٣﴾ [المائدة: ٣]، لَزِمَ أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة شاملة، مستوعبة أحكامُها جميعَ أحوال المكلفين إلى قيام الساعة. ومع ذلك فنصوص الشريعة متناهية محصورة في القرآن الكريم والسنة النبوية. وحتى تفي هذه النصوص الشرعية المتناهية بالأحكام غير المتناهية، نزل كثيرٌ من أحكام الشريعة في صورة أصول عامة وقواعد كلية، يستوعب حكمها ما لا

ينحصر من الصور الجزئية والأحكام التفصيلية.

ومن مظاهر العموم والاستيعاب في الشريعة أن تنوعت أدلتها الكلية ما بين أدلة وجودية مثبِتة للأحكام تفصيلاً أو تأصيلاً، وأدلةٍ عدمية تقرر بعض الأصول المعتمدة على مبدأ العدم الأصلي.

فمن الأدلة العدمية دليل الاستصحاب؛ إذ كان معتمداً على مبدأ العدم الأصلي المستمد من حدوث العالم بكل ما فيه من أعيان وأحوال. ولهذا الدليل أهمية كبرى في معرفة كثير من الأحكام، لاعتماده على أصل كلي له من العموم والشمول ما يغطي مساحة كبيرة لها حظ وافر في النظر والاستدلال. وتتضح قيمة هذا الدليل بتأمل القواعد الكلية المستمدة منه، وما يستفاد من هذه القواعد من أحكام مخرَّجة عليه.

ومن هذه القواعد والأصول المؤسسة على استصحاب الأصل العدمي:

- بعض القواعد الأصولية المستمدة من استصحاب العدم:

  • الأصل عدم الوجوب حتى يرد الشرع.[1]

  • الأصل عدم الدليل.[2]

  • الأصل في الأفعال والعادات الإباحة وعدم الحظر.[3]

  • الأصل عدم المانع.[4]

---

(1) النووي، يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، القاهرة: دار النصر، ١٣٨٥هـ/١٩٧١م، ج٢، ص٦٠٤.

(2) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠، ٨٤، ٨٥، ١٦٧، وج٤، ص١٣٨، ١٩٢، ٢٠٦.

(3) المرجع السابق، ج١، ص١٧٨. انظر أيضاً:
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **القواعد النورانية**، بيروت: دار المعرفة، تحقيق: محمد حامد الفقي، ١٣٩٩هـ، ص١١٢.

(4) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨. وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٩، وج٢، ص٢٣٩.

• الأصل العدالة، وعدم الجَرح.[١]

• الأصل عدم المجاز.[٢]

• الأصل عدم الاشتراك.[٣]

• الأصل عدم القرينة الصارفة للأمر عن الوجوب.[٤]

• الأصل عدم التخصيص.[٥]

• الأصل عدم التقييد.[٦]

• الأصل عدم النسخ.[٧]

• الأصل عدم الإجمال.[٨]

• الأصل عدم الترادف.[٩]

• الأصل عدم المعارض.[١٠]

---

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٦.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥.

(٣) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٣، ٢٧٥، وج٣، ص١٦٥.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٦.

(٥) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢، وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٨.

(٦) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٧.

(٧) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٧، وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٩.

(٨) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٠.

(٩) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٦.

(١٠) المرجع السابق، ج٦، ص١٨٥.

- بعض القوعد الفقهية المستمدة من استصحاب العدم:
  - الأصل عدم النيابة في العبادات.[1]
  - الأصل عدم العرف الطارئ، وبقاء الوضع الأصلي بحاله.[2]
  - الأصل عدم الحقوق المتعلقة بالذمم والأبدان.[3]
  - الأصل عدم الاستحقاق.[4]
  - الأصل عدم الشرط.[5]
  - الأصل عدم المِلك.[6]
  - الأصل عدم العدوان، والبراءة من الضمان.[7]

---

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **المنثور في القواعد،** تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص٣١٢ - ٣١٣. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج٢، ص١٦٧ وما بعدها.
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة،** مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٠.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام،** مرجع سابق، ج٢، ص١٤٤.

(٣) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام،** مرجع سابق، ج١، ص٨٦.

(٤) السبكي، أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي،** بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج٢، ص١٩٨.

(٥) الزركشي، **المنثور في القواعد،** مرجع سابق، ج٢، ص٢١٨. وانظر أيضاً:
- النووي، **المجموع شرح المهذب** "تكملة السبكي"، مرجع سابق، ج١١، ص٦٢٨.

(٦) الزركشي، **المنثور في القواعد،** مرجع سابق، ج١، ص٣١٥.

(٧) ابن قدامة، **المغني،** مرجع سابق، ج٥، ص٣٢٦، وانظر كذلك:
- القرافي، **الفروق،** مرجع سابق، ج٤، ص١٨٥.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية،** تحقيق: محمد قامر وحافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٥٧.

- بعض الضوابط الفقهية المستمدة من استصحاب العدم:

• الأصل عدم البلوغ والإدراك.(١)

• الأصل في الأشياء الطهارة، وعدم النجاسة.(٢)

• الأصل عدم وجوب الزكاة.(٣)

• الأصل عدم النكاح.(٤)

• الأصل عدم الدخول (في النكاح).(٥)

• الأصل عدم الطلاق.(٦)

• الأصل عدم القبض المبرئ؛ فلا يثبت إلا ببينة.(٧)

وهذا التوسع والانتشار لفروع هذا الأصل تدل على قيمته الكبيرة في الاجتهاد، وتشعب الاستدلال به في الأصول والفروع.

---

(١) الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣١، وانظر كذلك:

- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن. **القواعد في الفقه الإسلامي**، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٣٩٢هـ، ص٣٣٥.

(٢) النووي، **المجموع شرح المهذب**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠١. وانظر أيضاً:

- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١.

(٣) النووي، **المجموع شرح المهذب**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٨٢.

(٤) الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٨ - ٣١٩.

(٥) الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة، ط. ١، ١٣٨٦هـ، ج٥، ص٤٦٨.

(٦) الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٥.

(٧) ابن رجب، **القواعد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٣٦، قاعدة١٥٨، وانظر كذلك:

- الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٢.

٤- قواعد في مصادر الأدلة الأصولية ومنهج الاستدلال

أ- قاعدة "أصول الشريعة لا تثبت بالقياس، وإنما طريقها التوقيف":(١)

اتفقت كلمة الأصوليين على أن أصول الشريعة مردُّها إلى النقل والتوقيف، وأن القياس لا مدخل له في تحصيلها، دليل ذلك أن أصول الشريعة هي كليَّاتها التي منها تستنبَط الأحكام، وكليات الشريعة لا حظ للقياس والنظر في تحصيلها، وكذلك فإن التكليف منوط ببلوغ الرسالة إلى عموم المكلفين، وإدراكهم تفاصيلها، وهو موقوف على مجيء الرسول؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَاۚ ﴿٥٩﴾﴾ [القصص: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [البقرة: ١٥١]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَّسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ ﴿١١﴾﴾ [الطلاق: ١٠ - ١١]، ... فهذه النصوص وما في معناها تدل على أن توجه الخطاب الشرعي بالتكاليف الشرعية وما يتبعه من توجه المدح والثواب للطائعين، أو الذم والعقاب للغاوين موقوف على بلوغ الرسالة بالتشريع إلى المكلفين. وإذا كان هذا حكمَ تفاصيل الشريعة التي لا يدركها العقل استقلالاً، فالكليات تكون من باب أولى.

ب- قاعدة "القرآن الكريم كليةُ الشريعةِ وأساسها":(٢)

قال الشاطبي: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة،

(١) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦ - ٣٤٧، وانظر أيضاً:
- الخضري، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢١٠.

وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها أن يتخذه سميرَهُ وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبُغية، وأن يظفر بالطِّلبَةِ، ويجد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول. فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخِذٌ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة."[1]

وإنما كان الكتاب الكريم أصلَ الأصول ودليل الأدلة؛ لأن غيره من الأدلة راجع إليه، ومستفيدٌ حجِّيتَهُ منه، فالقرآن هو القطب الذي عليه تدور الأدلة الأخرى جميعها. وليس كون القرآن معجزاً بحاجز عن تدبره، أو مخرج له عن العربية التي تتناولها الأفهام؛ قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾ ﴾ [القمر: ١٧]، [2] وقال تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الدخان: ٥٨]، وقال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [فصلت: ٣]، وقال تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وعلى أي وجه فرض إعجازه، فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه.[3]

وهذا ما جعل الأصوليين يلتمسون لكل دليل ما يشهد له من آيات الكتاب الكريم.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦.

(٢) هذه الآية وردت في سورة القمر أربع مرات.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦، وانظر كذلك:
- الخضري، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢١٠.

فالسُّنة النبوية وإن كانت المبيِّن لمجمل الكتاب، فإنها -مع ذلك- قد استفيدت حجيتها من الكتاب الكريم؛ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣١ - ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، وما في معنى هذه النصوص.

والإجماع يستدلون على حجيته من الكتاب تفصيلاً من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، ويستدلون عليه من القرآن الكريم بالإحالة، من الأحاديث النبوية الدالة على حجية الإجماع مع دلالة الكتاب على حجية السنة وحجية ما أحالت عليه السنة من الأدلة الأخرى.

وكذلك القياس يستدلون عليه بمثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢] ...

وهكذا باقي الأدلة الأصولية، يحرص الأصوليون دائماً التماس دليل حجيتها أولاً وقبل كل شيء، من الكتاب الكريم.

ت- قاعدة "العقل آلة الاستدلال ومناط الاستنباط":

خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وحمَّلَه أمانة التكليف، واستخلفه في الأرض، واستعمَرَهُ فيها. من أجل ذلك لم يتخلَّ الله عن عباده؛ بل أَمَدَّهم بالمواهب والملَكات التي تؤهلهم لهذه المهمة الجسيمة، والوظيفة الخطيرة. ومن هذه المواهب والملكات أن الله منح الإنسان العقلَ المفكِّرَ، والنفس العاقلة الرشيدة، وأمده بوحي السماء، فأرسل إليه الرسل تَتْرَى، ومنحه الفطرة السليمة التي إذا سلمت من عثرات الطريق وصوارف الاستقامة، سلكت إلى ربها صراطاً مستقيماً، مسترشدة بهدي الوحي ونور العقل.

ولما كان مرشد العقل، وهادي الشرع قد بزغ نورُهما من مشكاة واحدة؛ هي مشكاة العناية الإلهية، لم يكن ثمة تعارُضٌ أو تنافُرٌ بينهما؛ فالعقل خَلْق الله، والوحي أَمْرُ الله، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]. من هنا كانت التلاؤم والتكامل بين معطيات الشريعة ومقررات العقل. فالعقل محكَّم في فهم الوحي المعصوم، فإذا ما جاء نص شرعي، وكان دليل العقل قاضياً في فهمه -على سبيل القطع- بتوجيه معناه وِجهةً خاصَّةً يحتملها لفظ الخطاب، اعتُبِرَ توجيه العقل في حمل النص على أحد معانيه المحتمَلَة.

ومجال إعمال هذه القاعدة مختص بالقطعي من أدلة العقول، إذا دل على توجيه نصٍّ ظنِّيِّ الدَّلالة حمَّالٍ لوجوه. أما الدليل العقلي الظني، فغير معتبر في توجيه النص وتفسيره، وكذلك الدليل العقلي القطعي، لا يرد تحكيمه في النص القطعي الثبوت والدَّلالة، بل يلزم الجمع بينهما، فإن التعارض لا يقع بين قطعِيَّيْنِ. فبقي أن الدلالة القطعية للعقل تكون محكَّمة في توجيه النص الظني الدَّلالة، لامتناع معارضة الظن للقطع.

ومن العبارات الجامعة في بيان العلاقة بين العقل والنقل في مجال الأحكام الاجتهادية الفقهية قول المهدي الوزاني: "تُقَيَّدُ ظواهر النصوص بما يعقل معناه، وتشهد له قواعدُ الشرع."[(١)]

ث- قاعدة "لا يَسْرَحُ العقلُ في النظر في الشرعيات إلا بقدر ما يُسَرِّحُهُ النقل":[(٢)]

منح الله الإنسان من عناصر السعادة والخير ما يحقق له الاستقرار والأمن،

---

(١) الوزاني، أبو عيسى محمد المهدي. **المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق: عمر بن عباد، المحمدية: وزارة الأوقاف، ١٩٩٦م، ج١١، ص٣٥١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧، وانظر أيضاً:
- ابن مامين، ماء العينين بن محمد فاضل. **المرافق على الموافق**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، (د. ت.)، ج١، ص٣٩.

ومن هذه المنح الربانية نعمة الشريعة، المتمثلة في نصوص الكتاب والسنَّة، وشفع هذه المِنَّة بنعمة العقل، الذي به يستطيع الإنسان أن يصل إلى مراد الله من عباده في جميع تصرفاتهم.

ومن المنح الربانية المكمِّلة لهذه النعمة أن أرشدنا الله تعالى إلى المنهج التوفيقي بين العقل والنقل، فجعل لكل واحد منهما مجالَهُ العامِلَ فيه، الناجِعَ في تحقيق مراميه. ومع هذه القسمة العادلة امتنع أن يقع التعارض الحقيقيُّ المعنويُّ بين العقل والنقل. من هنا استحال أن يَعْدُوَ أحدُهما على صاحبه، فهما يسيران في خطينِ متوازيينِ نحو هدف واحد هو تحقيق رضا الخالق الواهب، واستحقاق جزيلِ عطائه؛ فامتنع تحكيم العقل باستقلالٍ على حكم الشرع، بل إن العقل يعاضد النقل على فهم المسائل الشرعية بشرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل، فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر الشرعي إلا بقدر ما يسرحه النقل.[1] ويقول الشاطبي كذلك في هذا المعنى: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينَةً في طريقها، أو محققة لمناطها ... أو ما أشبه ذلك، لا مستقِلَّةً بالدَّلالة،"[2] وذلك لأن "العقل إنما ينظر من وراء الشرع."[3]

جـ- قاعدة "الحس دليل معتبر شرعاً":

المراد بدليل الحس: الإدراك الحاصل عن طريق الحواس. والمحسوسات هي الأمور المدركة بإحدى الحواس الخمس.[4] وأهم ما يميز الحس أنه لا

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧، وانظر أيضا:
- ابن مامين، **المرافق على الموافق**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩.
- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٩٤م، ص١١٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٦.

(٤) الفارابي، **المدخل**، مرجع سابق، ص٦٥. وانظر أيضاً:
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **القياس** (الجزء الثاني من المنطق عند الفارابي)، تحقيق: =

يدرك أمراً كلياً،[1] بل لا يدرك الحسُّ إلا شيئاً معيَّناً مشخَّصًا.[2] لكن الحس هو أصل العلوم العقلية الكلية ومبدؤها، لأن الحس يدرك المعيَّناتِ أوَّلا، ثم ينتقل منها العقل إلى القضايا العامة.[3] وتفسير الانتقال من العلم الجزئي المستفاد من الحس إلى العلم الكلي المستفاد من العقل أن الحس به تعرف الأمور المعيَّنَةُ، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر الكلي المشترك بينها،[4] بعد أن يجرد العقلُ الجزئيَّ المحسوس من الأعراض والقرائن التي حكمت بها الطبيعة التي في ذلك الجزئي، فيصير الحكم كلياً.[5] والنُّظار من المتكلمين والأصوليين متفقون على أن أصل العلوم كلها الحس.[6]

وقد ورد في القرآن الكريم التنبيه على أهمية دليل الحس وأوليته، في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]؛ ففي الآية الكريمة إشارة إلى أن الإنسان يُخلق مستعداً للتعلم والقابليةِ لتحصيل العلم، ولا يُخلق عالماً. وفيها الإشارة كذلك إلى أن هذه الحواس هي البوابة الأولى لتحصيل العلوم؛ فإن الآية واردة في سياق الامتنان. وهذا ينبهنا على أهمية هذه الحواس التي امتن الله علينا بها؛ من السمع والبصر والقلب، وفي الترتيب بين هذه الملكات الربانية -التي هي آلة العلوم

= رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م، ص١٩.
- الغزالي، **معيار العلم**، مرجع سابق، ص٨٩.

(١) الحراني، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٢٥.

(٥) ابن ملكا البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤.

(٦) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٧٧. وعزاه إلى مقدمة المستصفى للغزالي، وانظر كذلك:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٨٥.

بحق- تنبيه على أن الحواس هي البوابة الطبيعية التي تؤدي العلوم إلى القلب، فيصل إليه من خلالها العلم بالجزئيات المحسوسة، فيقوم العقل (القلب) بتجريد أبناء كل جنس عن عوارضه الذاتية وصفاته الخاصة، ليصل إلى القدر الكلي المشترك بين أفراد كل جنس، فيكون بذلك قد وصل -من خلال الحكم الجزئي الحسي- إلى الحكم الكلي العقلي، الذي يمثل الصورة التي يحتفظ بها العقل للعلوم. وختمُ الآيةِ بطلب الشكر على هذه المنح المرشدة والملكات الهادية، فيه التنبيه على أهمية إعمال هذه الملكات، لأن توظيف النعمة واستثمارها في محلها، من أبلغ مقامات الشكر.

ويتميز الدليل الحسي بالظهور والوضوح، بحيث لا يختلف عليه اثنان إلا لآفة في أحدهما، أما الإنسان السوي فلا يخالجه شك في ما يدركه بحواسه.

ولِما لدليل الحسِّ من هذه الأهمية البالغة في تحصيل العلوم، ولمزيتها الخاصة في البيان والوضوح عدّه الشارع في سبيل تحصيل الحكم الشرعي تأصيلاً وتفريعاً.

ومن مظاهر اعتبار دليل الحس في مجال الاستدلال الأصولي:

- ارتباط أصل التكليف بدليل الحسِّ؛ إذ يعرف البلوغ بنُزُول المَنِيِّ أو الحيض، أو بغير ذلك من العلامات الدالة على البلوغ؛ من إنبات الشعر حول العانة، أو تغيُّر الصوت، فإن تعذر العلم بها، اعتبر البلوغ بالسنِّ المعتاد للبلوغ. وهذه الأمارات كلها مَدركُها دليلُ الحسِّ.[1]

- التكليف يزول بزوال الحواس المؤثرة في تلقي الخطاب الشرعي، فالنوم إنما كان رافعاً للتكليف لما فيه من منع الحواس الظاهرة والباطنة عن

---

(١) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٢٣. وانظر أيضاً:

- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن. **كتاب القواعد**، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان وجبريل البصيلي، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص٤١٠ وما بعدها.
- الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٥.

العمل مع سلامتها، واستعمالِ العقل مع قيامه. ومثلُ النوم في هذا الحكم الإغماء، وكل ما من شأنه أن يزيل العقل، ويرفع عمل الحواس،[1] كالبنج عند إجراء الجراحات الطبية مثلا.

- مما يتعلق بهذه القاعدة من باب الحكم الوضعي، أن الشارع عدّ المانع الحسي حاجزاً عن تعلق التكليف، لأنه يكون -حينئذ- داخلاً في التكليف بما لا يطاق؛ ويتضح بالمثال؛ فإذا قال الله تعالى -في حكم المُظَاهِرِ من امرأته- ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [المجادلة: ٤]، شمل عدمَ الوجدان الحسيِّ؛ أي عدم وجوده رقبة ليعتقها. ولا شك في أن صاحبه غير مكلف بالإعتاق.[2]

- شرط التواتر أن يكون مستندُ انتهاءِ الرواة الحسَّ؛[3] فيشترط في خبر التواتر أن يعتمد على دليل حسي في تلقي كل طبقة من طبقاته بالسماع أو المشاهدة، ولا يقبل خبر التواتر على أمر استدلالي؛ فلا يقال: تواتر الخبر على أن الضدين لا يجتمعان.

- الإجماع من الأدلة الأصولية المعتمدة -في انعقادها- على دليل الحسِّ؛ فإن العلم بوجود الإجماع يحصل في حق أهل العصر الذي ينعقد فيه الإجماع، بِحِسِّ السمع، إذا كان الإجماع قولياً، وبِحِسِّ البصر، إذا كان الإجماع فعلياً. وأما في حق غير أهل العصر، فيحصل بحسِّ السمع بالخبر المنقول إليهم عن الإجماع السابق، إما بالتواتر أو الآحاد. فمفاد هذا أن العلم بوجود الإجماع يحصل بالحس بالنسبة للجميع.[4]

---

(١) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٧ - ٢٧٩.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج١، ص١٣٣.

(٣) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٠.

(٤) عبد البر، محمد زكي. **تقنين أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٨٩م، ص٦٤.

- ارتباط السبب الوضعي بما يُدرَك بالحس غالبا؛ كسائر المواقيت الزمانية والمكانية، كأوقات الصلاة، ورؤية هلال رمضان وشوال وأشهُر الحجِّ، وحَوَلانِ الحَوْل في الزكاة، ومواقيت الحج الزمانية والمكانية.

- القياس الفقهي يعتمد دليل الحس أيضا؛ كما اعتبار القيافة شرعا؛ فقد دلت السنة النبوية على اعتبارها؛ قالت عائشة -رضي الله عنها-: "دخل علي رسول الله ﷺ وهو مسرور، تبرق أسارير وجهه؛ فقال: أي عائشةُ؛ ألم تَرَيْ أن مجززا المدلجي دخل فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة، قد غطيا رءوسهما وبدت أقدامهما؛ فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض."[1] وقد ثبت في قصة العُرَنِيِّينَ أن النبي ﷺ "بعث في طلبهم قافة؛ فأتى بهم؛"[2] فدل على اعتبار القيافة والاعتماد عليها في الجملة. وذلك دليل حسي على اتحاد الأصل والفرع؛ فإن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بكون الولد نسخةَ أبيه.[3]

وكذلك معنى القياس وحقيقته مفتقرة إلى دليل الحس، فإنَّ تحقق العلم في الأصل وإن اعتمد على النقل والوحي، فإن تحقق حصول علة الأصل المنصوص عليه في الفرع المراد تخريجه يعتمد دليل الحس ليس غير، كالإسكار، وكون علة ربا الفضل هي الطعم، أو الكيل، أو القوت، وكذلك تعليل رخص السفر على

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٨٦، حديث رقم: ٦٣٨٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٨١، حديث رقم: ١٤٥٩.

(٢) رواه أبو داود وأحمد، انظر:
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٢، ص٥٣٥، حديث رقم: ٤٣٦٦.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٣٤١، حديث رقم: ١٣٠٤٥.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.)، ص١٨٢ - ١٨٣.

هذا الوصف. ومثله رخص المرض.[1] قال البخاري في كشف الأسرار: "وإذا ثبت أنه لا بد من إقامة البينة على صحة العلة فاعلم أن القياس يحتاج إلى إقامة الدليل على وجوب العلة في الأصل والفرع جميعاً، لأن القياس كما يتوقف على وجود العلة في الأصل يتوقف على وجودها في الفرع، إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس، ودليل العقل، والعرف، والشرع، ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية، لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك، فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي."[2]

- الحس يصلح مرجِّحًا بين الأدلة المتعارضة عند التكافُؤ؛ إذ من المرجحات بأمر خارجي أن يكون أحد الدليلين موافقاً لدليل آخر من كتابٍ، أو سُنَّةٍ، أو إجماعٍ، أو قياسٍ، أو عقلٍ ، أو حسٍّ؛ فيرجح على معارضه، لأن العمل به يلزم منه مخالفة دليلين.[3]
- يُعّد الحس أحد المخصصات لعموم النصوص الشرعية، كما هو مبين في مباحث التخصيص عند عامة الأصوليين.
- من القواعد الفقهية: الممتنع عادة كالممتنع حقيقة. وهي تقتضي -فيما تقتضيه- أن ما هو مستحيل ومتعذر في سنن الله، لا يقبل سماعه وادعاؤه من أحد، كمن يدعي الأبوة لشخص في سنه أو قريب من سنه، أو كمن تدعي الحمل من طفل قبل بلوغه.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من أصول الفقه**، مرجع سابق، ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨١، وانظر كذلك:
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٤، ص١٧٣، و٤٢٩ - ٤٣٠.

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٤، وانظر كذلك:
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، القاهرة: مطابع دار الصفوة، ط.١٠، ١٤٠٤هـ/١٤٢٧هـ، ج٢٢، ص١٠٢-١٠٣.

فكل ما نفاه الحس، فهو منتفٍ شرعاً، وكل ما أثبته الحس فهو ثابت شرعاً.

ح- قاعدة "الوضع مرعيٌّ في الاستدلال":

لهذه القاعدة ارتباط وثيق بالقاعدة السابقة: "علم الشريعة من جملة الوضعيات." وهي توضح مدى اعتبار التوافق والتعارف بين الجماعة المسلمة، فما جرت به العادة بين جماعة من المسلمين مما لا يعارض نصاً شرعياً، واطرد جريانه، بحيث أصبح معتبراً بين تلك الجماعة من غير تنبيه عليه، فإن الشرع يعتبر هذا التوافق، ويجعله حجة مرعية، وإن لم يُنَصَّ عليها في كل مناسبة؛ فإن العرف والعادة أصل من أصول الشريعة يقضى به في الأحكام.[1] ودليل اطراد جريان التكاليف الشرعية على اعتبار الأعراف والعادات هو الاستقراء.[2]

ولاعتبار التواضع والتعارف بين المسلمين في الشريعة مظاهر كثيرة متوافرة، في التأصيل للأحكام، والتفريع عليها، ومن مظاهر هذا الاعتبار اعتبار العرف حجة في أحكام الشريعة، خاصة ما ارتبط منها بألفاظ المكلفين في العقود، كالمعاملات، والأنكحة، والصلح، وغيرها، وفي الإطلاقات، كعقود التبرعات جميعها، كالنذر، والهبة، والوصية، والوقف، والإبراء ... وغيرها، ومنها كذلك الطلاق. كما أنه محكَّم أيضاً في العقود الجائزة التي تكفي في إنشائها الإرادة المنفردة؛ كالجعالة، والكفالة ... ونحوهما.

ومن ذلك كون العرف مخصصاً خارجياً للنصوص الشرعية عند الحنفية والمالكية؛ قال الجويني: "الذي رآه الشافعي أن عرف المخاطبين لا يوجب

---

(١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٤، ص٢٤٨.

(٢) استدل على ذلك الشاطبي وأطال الاحتجاج للعرف باستقراء الشريعة، انظر:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٦ - ٢٨٨.

تخصيص لفظ الشارع. وقال أبو حنيفة: العرف من المخصِّصات، وهو مغن عن التأويل والمطالبة بالدليل،"[1] وقال القرافي: "وعندنا العوائد مخصصة للعموم."[2]

ومن هذا القبيل كذلك كون تحكيم العادة من قواعد الفقه؛ وهو معنى قول الفقهاء "إن العادة محكَّمة؛"[3] أي: مرجوع إليها ومعمول بها شرعاً. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، قال ابن عطية: "إن معنى العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة."[4]

ومما يبرز أهمية اعتبار العرف والعادة في أصول التشريع وفروعه استعراض بعض القواعد والضوابط الفقهية المستمدة من هذا الأصل؛ وهي:

- بعض القواعد الفقهية المتفرعة عن هذا الأصل:

• النص التشريعي يظل محمولاً على معناه العرفي الأول عند صدوره.[5]

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٧، وانظر أيضاً:
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠١.
- الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٩.
- آل ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٢٤.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٦١.
- الأنصاري، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٥.

(٢) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٢١١.

(٣) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية**، كراتشي: كارخانه تجارتِ كتب، (د. ت.)، المادة٣٦، وانظر أيضا:
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩٣.
- ابن عابدين، علاء الدين محمد بن محمد أمين. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، دمشق: المكتبة الهاشمية، (د. ت.)، ج١، ص٤٤.
- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٤) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**. مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٨ - ٤٤٩.

(٥) الجيدي، عمر بن عبد الكريم. **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب**، الرباط: اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٢م، ص١١٣.

• لا يجوز أن يفتيَ أهلَ بلدٍ بما يتعلق باللفظ مَن لا يعرف اصطلاحهم.[1]

• الحقيقة تترك بالتعارُف.[2]

• استعمال الناس حجة يجب العمل بها.[3]

• كل ما ورد به الشرع مطلقًا وليس له حد في اللغة ولا في الشرع، فالمرجع فيه إلى عُرف الناس.[4]

• المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا.[5]

• التعيين بالعُرف كالتعيين بالنص.[6]

• لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان.[7]

---

(١) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه،** كراتشي: الصدف ببلشرز، ط. ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦، ص٢٦٢.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي،** مرجع سابق، ج٢، ص٩٤.

(٣) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح،** مرجع سابق، ج١، ص١٦٩ - ١٧٠، وانظر كذلك:
- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية،** مرجع سابق، المادة٣٧.
- الزرقا، أحمد بن محمد. **شرح القواعد الفقهية،** دمشق: دار القلم، ط. ٢، ٢٠٠١م، ص٢٢٢.

(٤) الحراني، **الفتاوى الكبرى،** مرجع سابق، ج٤، ص١٢.

(٥) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية،** مرجع سابق، المادة٤٣. وانظر كذلك:
- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية،** مرجع سابق، ص٢٣٥.

(٦) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية،** مرجع سابق، المادة٤٥. وانظر كذلك:
- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية،** مرجع سابق، ص٢٤٠.

(٧) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية،** مرجع سابق، المادة٣٩. وانظر كذلك:
- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية،** مرجع سابق، ص٢٢٦.

• الثابت بالعرف كالثابت بالنص.[1]

• المطلق من الكلام ينصرف إلى المتعارَف.[2]

• حفظ كل شيء معتبرٌ بحِرْزِ مِثْلِه.[3]

– بعض الضوابط الفقهية المتفرعة عن هذا الأصل:

• المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.[4]

• تُحفَظ الوديعة على ما جرت به عادة الناس في حرز أموالهم.[5]

---

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م، ج٣، ص١٤٢.

(٢) الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**، (الشرح لعبد الحي اللكنوي)، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤٠٦هـ، ص١٧٤.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٧، ص٧٦. ويقول الكاساني أيضاً: "ضابط حِرْزِ المِثْلِ عُرفِيٌّ بحَسَبِ عادة الناس،" وانظر كذلك:

– الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٥، ص٣٨٦.

– المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف. **التاج والإكليل لمختصر خليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م، ج٨، ص٤١٨.

(٤) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية**، مرجع سابق، المادة٤٤.

– الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٣٦.

(٥) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص٣١٢. وانظر أيضاً:

– الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. **شرح مختصر خليل للخرشي**، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.)، ج٦، ص١٢٨.

– ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي السعدي. **الفتاوى الفقهية الكبرى**، جمعها: عبد القادر ابن أحمد بن علي الفاكهي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٧٢.

– ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٨٤.

• مطلق الإذن يحمل على المعهود في الشرع.[1]

خ- قاعدة "الاستدلال فرع الثبوت":

إذا ثبت أن الكتاب الكريم هو كلية الشريعة، وأنه لا يُمكن فهمه حقَّ الفهم إلا بالسنة المُبِينَة للكتاب،[2] فإن الاستدلال بالدليل النقلي من الكتاب والسنة لاَ يوصِّل إلى نتيجةٍ إلا بأن يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ثبوت النقل ثبوتاً قطعياً، أو ثبوتاً ظنياً راجحاً، كافياً في إفادة وجوب العمل.

المرحلة الثانية: البحث في دَلالة النص، وما مراد الشارع منه، باتباع المعهود من لسان العرب وقواعد الدلالات:

فالنقل لا ينظر في معناه ودلالته قبل ثبوته وبلوغه مرتبة الحجية والاعتبار، فإن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل.[3] وفي هذا المعنى يقول الأصوليون: الدلالة فرع الثبوت، وإذا كان في الثبوت شبهة؛ فهي في الدَّلالة بالطريق الأولى.[4]

ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد أصولية عدة، منها:

- لا حكم إلا بدليل معتبر شرعاً.[5]

---

(١) العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني. **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠، ج١٢، ص٢٩٨.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦.

(٣) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٨. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٩٢.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٤٤٠.

(٤) الأنصاري، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٠.

(٥) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٣.

- ثبوت الحكم بقدر دليله.[1]

- فقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم.[2]

- نافي الحكم لا يطالَب بالدليل في الشرعيات.[3]

- الحديث الضعيف لا يحتج به في المآثم.[4]

٥- قواعد في ترتيب الأدلة الأصولية والترجيح بينها

أ- قاعدة "التعارض فرع التكافؤ":

لهذه القاعدة قيمة كبيرة في تقليل الخلاف ورفع التعارُض بين الأدلة والأحكام المستنبطة منها، فإن إعمال شرط التكافؤ قبل الحكم بالتعارض، جدير برفع الكثير من التعارض المظنون أو الموهوم بين الأدلة، فإن الحكم المرجوح ثبوتاً أو دَلالة لا يقوى على معارضة الراجح فيهما، فإذا ما صادفت الأدلة المظنونةُ التعارُضِ حجازَ هذه القاعدة، فلا شك في أنها سترفع الكثير من التعارض غير الحقيقي، وتنفي عن الأدلة الشرعية كثيراً مما يظن اندراجه في ساحة التعارض من غير استحقاق له، وتُصفِّي ثروتنا الفقهية من كثير من إشكالات الاختلاف والتنافُر.

---

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **فتح الغفار بشرح المنار**، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٣٦م، ج٢، ص١٣٥، وانظر في هذا المعنى:
- السرخسي، أبو بكر محمد. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الرياض: مكتبة المعارف، (د. ت.)، ج١، ص١٤٩.

(٢) البدخشي، محمد بن الحسن. **شرح البدخشي منهاج العقول**، (مع شرح الإسنوي)، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، (د. ت.)، ج٣، ص١٣٧.

(٣) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٢م، ج٣، ص٧٩٠، وانظر كذلك:
- الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٣.

(٤) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٣.

وفيما يلي استعراض لبعض القوانين الأصولية والفقهية الحاجبة عن ادعاء التعارض استمداداً من أصل اشتراط التكافؤ قبل الحكم بالتعارض:

- الظني لا يعارض القطعي.(١)
- الجزئي لا يعارض الكلي.(٢)
- إذا تعارض حكمان أحدهما مقرِّر لحكم الأصل والآخر ناقل عن حكم الأصل، فالناقل مقدَّم.(٣)
- القياس لا يعارض النص.(٤)
- الشك لا يعارض اليقين.(٥)
- الشك لا يعارض الظاهر بوجه.(٦)

---

(١) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١١٦، ٣٩٩. وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٩.

ويقول ابن السبكي: "الظن في معارضة القطع مضمحل ومستحيل عند ذي اليقين،" انظر:
- السبكي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٩.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣١.

(٣) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٧. وانظر أيضاً:
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٦٩.
- ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد. **التقرير والتحبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٣، ص٢٢.
- المرداوي، علي بن سليمان. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٨، ص٤١٩٤ - ٤١٩٥.
- الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٧١٨.

(٤) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٨٥.

(٥) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص١٢، وفي الفروع:
- السرخسي، أبو بكر محمد. **المبسوط**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص٤٧.

(٦) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٣ - ٢٢٤.

- ظاهر اللفظ المحتمل لا يعارض الدلائل العقلية القطعية.[1]

- النص إذا احتمل التأسيس والتأكيد وجب حمله على التأسيس.[2]

- الخطاب يمضي على ما عمَّ وغلب لا على ما شذَّ وندر.[3]

- المعدوم لا يعارض الموجود.[4]

- المجاز لا يعارض الحقيقة.[5]

- خبر الواحد لا يعارض حكم الكتاب.[6]

- المجمل لا يعارض الظاهر.[7]

- النفي لا يعارض الإثبات.

- حمل كلام الله تعالى على ما يكون أكثر فائدة أولى.[8]

---

(١) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٣.

(٢) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٦، ص٣١٨.

(٣) الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. **أصول الكرخي**، مطبوع في آخر تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٨١، وانظر أيضاً:
- الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٧.
- الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٤) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٥.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٣٥، وفي الفروع:
- السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٧، ص٦٢.

(٦) المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٥.

(٧) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٩.

(٨) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٢١، ص٢٢، وج٣٢، ص٤٢، وانظر كذلك:
- الشربيني، محمد بن أحمد. **تفسير السراج المنير**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٣٦٣ .

ب- قاعدة "الترجيح إنما يكون عند تعذر الجمع":

تأتي هذه القاعدة مكمِّلة للقاعدة السابقة عليها في محاولة تقليل الخلاف، وقصره على الخلاف الحقيقي المعتبر، دون الخلاف اللفظي. وتأتي مؤكدة مبدأ أهمية اعتبار الأدلة الشرعية واستقصاء الجهد في إعمالها والاستفادة من مدلولاتها، والتأليف بين المتنافر منها في الظاهر. فعلى المجتهد -إذا ظن تعارضاً ظاهراً بين دليلين- أن يستفرغ جهده في محاولة الجمع والتأليف بين متعارض الأدلة، لينتهي بذلك إلى إعمال الدليلين معاً، فإن من القواعد المقررة بين الأصوليين أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.[1]

لهذا اهتم الأصوليون اهتماماً كبيراً ببيان مقومات التعارض، متى يكون تعارضاً حقيقياً يستوجب ترجيح أحد الدليلين المتعارضين في الظاهر، ومتى يكون تعارُضًا زائفاً لفظياً، مُطَّرحاً، لا يحكم به على الأدلة بالتنافر والاختلاف. عُنِيَ الأصوليون كذلك -بعد تحقُّقِ التعارُضِ المعنويِّ- ببيان طرق الجمع بين الأدلة المتعارضة في الظاهر، وقعَّدوا القواعدَ الممهِّدة للجمع بين الأدلة، قبل المصير إلى الترجيح المعتمِدِ على اطِّراح أحد الدليلين وإعمال الآخر. وفيما يلي بعض القوانين الأصولية المعينة على دفع التعارض وبعض القواعد والقوانين المؤلفة بين الأدلة المتعارضة.

---

(١) الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٤.

ومن العبارات المتقدمة للأصوليين في التعبير عن هذه القاعدة قول الجصاص: "متى روي عن رسول الله ﷺ خبران متضادان، وأمكن استعمالهما على غير وجه التضاد، استعملناهما جميعا، ولم نلغ أحدهما،" انظر:

- الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٦، ٢٢٨.
- ويقول أحمد إبراهيم بك: "الحجج الشرعية يجب إعمالها ما أمكن،" انظر:
- إبراهيم، أحمد إبراهيم. **طرق القضاء في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بما جاء في القوانين الوضعية وما عليه العمل اليوم في المحاكم الشرعية**، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٢٨م، ص ١٤٤.

- قوانين أصولية في دفع التعارض:
  - التعارض فرع الاجتماع على معنى واحد.[1]
  - التفسير بذكر المثال لا يوجب التعارض.
  - لا تعارض عند انفكاك الجهة.
- قواعد وقوانين مؤلفة بين الأدلة المتعارضة:
  - يحمل العام على الخاص.
  - يحمل المطلق على المقيد.
  - يحمل المجمل على المبيَّن.
  - تغاير النصين المتعارضين في الحال أو المحل.
  - حمل أحد النصين على الحقيقة والآخر على المجاز.
  - حمل أحد النصين على الحقيقة الشرعية والآخر على الحقيقة اللغوية.
  - الجمع بين المتعارضين بالحمل على تعدد النزول، أو تعدد القصة وسبب الورود.

ت- قاعدة "الأخص بالحكم مقدَّمٌ على الأعمِّ":

من القواعد الأصولية في باب التعارض والترجيح بين الأدلة تقديم الدليل الأخص على الأعم. وليس المراد بالخصوص والعموم في هذا السياق دلالة النص على الحكم فقط، بل القاعدة عامة؛ تشمل أوجه الاختصاص جميعها، الداخلية منها، كدلالة النص، أو الخارجية؛ ككون أحد الرواة هو صاحب قصة ورود الحديث وكون راوي الحديث الآخر أجنبياً عن قصة ورود الدليل. ولذلك

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠٤.
ويقول الشيخ حسن العطار: "التعارض فرع اتحاد المتعلق،" انظر أيضاً:
- العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٤١٤.

يقول ابن السبكي: "الاستدلال بالقريب أوضح من الاستدلال بالبعيد."[1] ومن القواعد الأصولية المؤسَّسة على تقديم الأخص:

- يحمل العام على الخاص.
- اجتناب الأخص مقدَّم على اجتناب الأعم.[2]
- من المرجحات بين الأخبار أن يكون أحد الراويين هو صاحبَ القصة.[3]

٦- قواعد في العلاقة بين الدليل والمدلول

الدليل لغة: الدالُّ، وهو المرشد، ويذكر بمعنى الدَّلالة.[4]

واصطلاحاً: ما يُتَوَصَّلُ بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.[5]

---

(١) السبكي **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٤.

(٢) المقري، محمد بن محمد أبا عبد الله. "**قواعد الفقه**"، تحقيق: محمد الدردابي (أطروحة دكتوراه، دار الحديث الحسنية، الرباط، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) ج٢، ص٤١، القاعدة: ١٧٢.

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٣، وانظر كذلك:
- آل ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٠٦.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٤١٩.

(٤) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد "الصغير"**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٠٢. وانظر أيضاً:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١١٥.
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٢١.

(٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٩. وانظر أيضاً:
- السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٢.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، عمان: دار الأقصى، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص٩٩.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٥١،
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٧.

والمدلول هو: المطلوب الخبري الذي يتوصل إليه من خلال تأمل الأدلة.[1]

أ- قاعدة "الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليل":[2]

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الجاثية: ١٨]، فإذا ما كانت الشريعة منزَّلَةً من عند الله عز وجل، والواجب اتباع هذه الشريعة في كل ما جاءت به من التكاليف، وهذه التكاليف إنما كانت مستفادة من الشريعة؛ فلا بد لمدعي الحكم من دليل يشهد لدعواه من هذه الشريعة.

ولا شك في أن تعليق الأحكام الشرعية بأدلتها المعتبرة له قيمة كبيرة في ضبط الأمور ومنع الفوضى في ادعاء الشرائع والتكاليف. وفيها منع من ركوب الأرَبِ واتباع ما تشتهي النفس.

وقد تكررت الآيات المنبهة على ضرورة استناد نسبة الأحكام الشرعية إلى ما يدل على اعتبارها من الشريعة؛ من مثل قوله تعالى: ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [آل عمران: ٩٣]، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: ١١١]، وقال تعالى -في سياق التحليل والتحريم-: ﴿ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ۗ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٤]، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ [النحل: ١١٦]:

---

(١) العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٤.

(٢) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٦، ص١٦٨، وانظر كذلك:
- الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٩٩، وج٤، ص٣٣٦.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٣، ص٢٥٦.
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩، و٣٢٤.
- الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٧١، و١٢٧٨.

أخبر تعالى أن التحريم والتحليل ليس إلينا، وإنما هو من عنده، وأن الحلال والحرام لا يُعلَم إلا بإذنه.[1]

وإقامة الدليل على الأحكام الشرعية لا يكفي فيها الظن المستوي الطرفين، بل المجتهد مطالَب بالتحرِّي في اجتهاده، واستقصاء طرق البحث في سبيل طلب أدلة الأحكام، ولا يجري المجتهد بظنه لأول خاطر حتى يبالغ في الاجتهاد، ويستفرغ وسعه، حتى يغلب على ظنه قوة أمارةٍ ما على غيرها من الأمارات، ويجب عليه العمل بها، ولا ينصرف نظره إلى ما يظنه أضعف الأمارات والخواطر.[2] ولذلك تقرر لديهم قاعدة: "لا عبرة للتوهم،" ويفسرونها بأنه لا اكتراث بالتوهم، ولا يبنى عليه حكم شرعي، بل يعمل بالثابت قطعاً أو ظاهراً دونه.[3]

ب- قاعدة "النظر الصحيح في الدليل يفضي إلى العلم بالمدلول":[4]

إذا كانت النصوص الشرعية هي المصدرَ الأصلي للأحكام، وقد علَّق الشارع هذه الأحكام على أمارات دالَّةٍ عليها، من أسباب وشروط وموانع، وبيَّن

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٩. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢٨٥.

(٢) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٦.

(٣) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية**، مرجع سابق، المادة٤٥، وانظر أيضاً:
- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٣٦٢.
- حيدر، علي. **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣، ج١، ص٧٣.

(٤) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥.
ويقول الجويني: "إذا صح النظر في الدليل تضمن الإفضاء إلى العلم بالمدلول،" انظر:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٧، وانظر أيضا:
- الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص١٣٠٧.
- القيعي، محمد عبد المنعم. **الأصلان في علوم القرآن**، الناشر هو المؤلف، ط. ٤، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص١٤ و١٣٩ وص١٤٨.

حقيقة هذه الأحكام والتكاليف في النصوص الشرعية، فليس أمام المجتهد إلا النظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام منها. فإذا لم يكن النظر الصحيح الجاري على وَفق القواعد العقلية، وقوانين الدَّلالات اللفظية، موثوقاً في إفضائه إلى تحصيل المدلول، تعذر تحصيل الأحكام من أدلتها. وفي القول بتعذر العلم بالتكاليف مع بقاء كونها تكاليف مطلوبة الامتثال قول بالتكليف بالمحال، والشريعة منزهة عن وقوع التكليف بالمحال فيها.

ومع ذلك فالنظر في الدليل إنما يكون مفضياً إلى العلم بالمدلول، إذا كان النظر فيه من جهة دَلالته على المدلول، وهي أمر ثابت للدليل، ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول؛ كالحدوث أو الإمكان للعالم في دلالته على افتقاره إلى محدِثٍ صانع، فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب، لأنه بهذا الاعتبار يكون أجنبياً منقطعَ التعلُّقِ عن المدلول؛ كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره.(1)

ومن مظاهر إفضاء النظر الصحيح إلى العلم بالأحكام في الشريعة أن المجتهد مكلَّف بالنظر والاجتهاد وبذل الوسع في فهم النص والاستدلال به على الحكم، وليس مكلفاً بإصابة عين الحق حتماً في كل مسألة، بل ليس عليه إلا النظر والبحث والتحري، ولذلك جعل الشارع للمجتهد إذا أصاب الحق في اجتهاده أجرين: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، وإذا لم يصب الحق أجراً واحداً، هو أجر اجتهاده؛ وذلك في قوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد."(2)

---

(1) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني. **شرح المواقف**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٩٩٨م، ج١، ص١٤٧.

(2) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٧٦، حديث رقم: ٦٩١٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٤٢، حديث رقم: ١٧١٦.

ت- قاعدة "الدليل لا يكون أخصَّ من مدلوله":

نصب الشارع الحكيم الأدلة الشرعية أماراتٍ وأدلةً على توجه الخطاب الشرعي بالمطالبة بحكم ما، والدليل لا يكون معرِّفاً لمدلوله إلا إذا استغرق الدليل بحكمه أفراد المدلول جميعاً. وكذلك إذا كان الدليل أعم من المدلول، فلا إشكال في اعتباره، لأن شرط استغراق الدليل لأفراد المدلول يكون متحققاً في هذه الحالة. من هنا اشترط في الدليل أن لا يكون أخص من المدلول، أما إذا كان مطابقاً أو أعمَّ من المدلول، فإنه يكون حينئذ دالاً على المدلول.

ومع هذا الشرط المهم في قضية التناسب بين الدليل ومدلوله، فقد يستفاد من الدليل الجزئي معنًى يجعل مدلول هذا الدليل كليًّا، كورود النص معلَّلاً، فإن التعليل ينقل دلالة الدليل الجزئي إلى مدلول كليٍّ، وفي هذه الحالة لا يكون النص الجزئي هو الدليل على غير ما دل عليه، بل يكون الدليل على الكلي هو المعنى العام المستفاد من النص الجزئي:

من أمثلة هذا التعليل ما ورد عن أبي هريرة ﷺ أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء؛ فإذا توضأنا به عطشنا. أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: "هو الطهور ماؤه الحِل ميتته."[1] فلما انتقل الشارع الحكيم من الجواب المطابق لسؤال السائل بجواز التوضؤ بماء البحر إلى تعليل استعمال ماء البحر بالطهورية، استفدنا من هذا الجواب عموم صلاحية ماء البحر في أنواع الطهارات جميعها، فكان في هذا التعليل ارتقاء بالدليل ليفيد مدلولاً كلياً. وفي هذه الحال لا يقال: إن الدليل أخص من المدلول، لأن احتفاف الدليل بالتعليل ارتقى بدلالته من الجزئية إلى الكلية.

---

(١) رواه أبو داود وأحمد، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩، حديث رقم: ٨٣.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١٤، ص٣٤٩، حديث رقم: ٨٧٣٥.

ولهذا المعنى كان القياس الفقهي (قياس التمثيل) أوسع الأدلة، وأنجعها في الاستدلال على أحكام النوازل والمستجِدات، لاعتماده على العلل التي تنقل الحكم من ضيق اللقب المنصوص على حكمه، إلى سَعة التماس العلل في المستجدات وتخريجها على المنصوص عليه.

ومن طرق توسيع دلالة الدليل الاستقراءُ، فإنه انتقال من أحكام جزئية متساوية، إلى قضية كلية مستفادة من تواطؤ الأحكام الجزئية واتفاقها على هذا الحكم الكلي المستفاد من الاستقراء. ولذلك يقول النُّظار: "الاستقراء هو الحكم على كلي؛ لوجوده في جميع جزئياته، أو أكثرها"[(١)]. وحينئذ فإن الدليل على الحكم الكلي ليس هو الحكم الجزئي الواحد الدال على الحكم؛ بل الحكم الاستقرائي مستفاد من مجموع الأحكام الجزئية الدالة على ذلك الحكم الكلي.

ث- قاعدة "بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول":

الأدلة الشرعية أمارات وعلامات على الحكم الشرعي، ولا يمتنع أن تتعدد العلامات على شيء واحد، فإذا ما بطل استدلالٌ ما على حكم من الأحكام، فإن هذا البطلان لا يدل على انتفاء المدلول، ولا على إثباته، فلا يصح الاستدلال ببطلان الدليل على بطلان المدلول؛ إذ قد يصل المجتهد إلى دليل آخر يفيد هذا المدلول المبحوث عنه.

ولا يقال: إن في ثبوت الحكم دون وجود الدليل الكاشف يلزم منه تكليف الغافل، وهو تكليف بما لا يطاق: فإن ثبوت التكليف ليس منوطاً بثبوت الحكم في نفسه فقط، بل التكليف منوط بثبوت الحكم مع علم المكلف به، قال تعالى:

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **لباب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م، ص٣٠. وانظر أيضاً:
- الأبهري، **المنطق في هداية الحكمة**، ص٦٨.
- الحراني، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢، و١٦٦.
- القزويني، **الرسالة الشمسية**، ص٣١.

﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ ﴿٥﴾﴾ [الأحزاب: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

وإنما لم يكن بطلان الدليل مؤذناً ببطلان المدلول لأننا لا نستبعد أن يثبت شيء، دون أن نملك الدليل عليه؛ إذ الدليل أمارة كاشفة وليس موجباً، واشتراط انعكاس الدليل يناقض هذا المبدأ، فيكون مدفوعاً بما هو أقوى منه.[1]

جـ- قاعدة "لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل":[2]

مع أن الظن كافٍ في إفادة وجوب العمل، إلا أن هذا الظن المفيد للأحكام الشرعية شرطه الرجحان مع السلامة من المعارض، فلا يصح الاستدلال على حكم من الأحكام، مع وجود احتمال معتمِدٍ على دليل، يفيد خطأ هذا الاجتهاد المظنون.

وإنما اشترط في تأثير الاحتمال في دَلالة الدليل أن يكون الاحتمال ناشئاً عن دليل، لأنه ما من ظني إلا والعقل يجوز عليه ما لا ينتهي من الاحتمالات، فإذا ما شغل العقل بهذه الاحتمالات لم يهنأ له عيش. فإن العقل يُجَوِّز في كل لحظة سقوط السقف أو الحائط على الجالس، وهبوب ريح شديدة تقتلع كل ما يقابله، ومجيء سيل جارف يزيح ما في طريقه ... وهكذا. فما لم يكن للاحتمال دليل يدل عليه ويشهد له، فلا قيمة علمية لهذا الاحتمال.

ولهذه القاعدة قيمة كبيرة في تقويم عملية الاستدلال الأصولي، فإن الاستدلال إذا تم على سداد، وتوصل إلى استنباط حكم من الأحكام، فإن هذا المدلول محكَّم، ولو كان ظنيًّا، فلا يقدح فيه توارد الاحتمالات عليه، إلا

---

(١) النيسابوري، **الغنية في الكلام**، مرجع سابق، ل ٦١ب - ٦٢أ. وانظر أيضاً:
- الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون "دستور العلماء"**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص٢٢٥ - ٢٢٦.

(٢) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية**، مرجع سابق، المادة ٧٣. وانظر أيضاً:
- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٣٥٩.

ما كان من هذه الاحتمالات مستنداً إلى دليل يرجح العقلُ أحقيَّتَهَ وُرُوده على الاستدلال، وقدحه في العملية الاجتهادية.

خاتمة:

لم يكن القصد في هذا الفصل استقصاء القواعد المنهجية عند الأصوليين، فهذا الموضوع لا يستوعبه فصل في مؤلَّف. ولكن بحسب هذا الفصل أن ينبه إلى قيمة علم أصول الفقه بوصفه علماً منهجياً يقدم للمشتغلين بعلوم الشريعة قواعد لا غنى عنها في مختلف خطوات التفكير والنظر. ومع أن جزءاً من هذه القواعد مجال عملها الدليل الشرعي إلا أن قسماً كبيراً منها هو منهج للتفكير والاستدلال لا يختص بمجال دون آخر وتتكامل فيه جهود كبار النظار في علوم الإسلام. ومن أحوج القضايا إلى التعميق والتنظير أصول المنهج وقواعده في الفكر الأصولي، فالبحث في هذا المجال عود بعلم أصول الفقه إلى إحدى أهم وظائفه، وعون للفقهاء والمجتهدين على إحكام الاستدلال، وإكساب لطلبة العلم وعموم الباحثين مهارات التفكير العلمي كما صاغه العقل المسلم في أرقى مراحل عطائه الحضاري.



الباب الأول

مصادر الأحكام الشرعية



مقدمة الباب:

هذا الباب مخصص للمصادر التي تُستمد منها الأحكام الشرعية. وهي المصادر التي عبر عنها الفقهاء والأصوليون بأسماء شتى، أشهرها وأكثرها تداولاً هو اسم (الأدلة الشرعية). وعُبر عنها كذلك بأسماء متعددة أخرى مثل: أدلة الأحكام، وأصول الأحكام، ومآخذ الأحكام، وأصول الشريعة، وأصول التشريع، ومصادر الشرع، ومصادر التشريع ...

ونحن اخترنا اسم (مصادر الأحكام)، لكونه أصدقَ تعبيراً عما نريده، ولكونه أبعدَ عن تعدد المعاني والاستعمالات، المفضي إلى الالتباس ودخول ما لا ينبغي دخوله في هذا الباب، كما هو شأن مصطلح الدليل والأدلة.

أما ما نريده ونعنيه بمصادر الأحكام، فهو: المصادر المرجعية المتضمنة لأحكام الشرع. بمعنى: إذا لجأ إليها الباحث عن حكم الشرع وجده فيها، وصح له أخذه منها.

وهذه المصادر تقع على مرتبتين أو على قسمين:

القسم الأول: المصادر الأصلية؛ وهي كل مصدر قائم بذاته، مستقل بنفسه، ولا يتوقف على غيره في تقرير الأحكام الشرعية وإفادتها؛ أي إن إفادته للحكم الشرعي إذا ثبتت واتضحت، كان ذلك كافياً، سواء انضاف إليه دليل آخر أم لا.

والمصادر الأصلية بهذا المعنى، إنما هي الكتاب والسنة لا غير. فكل منهما، بل كل جزء منهما، إذا أفاد حكماً واضحاً، فهو حكم الله وشرعه، وهو لازم للمكلفين. وهذا لا ينفي مكان الصدارة والعلو التي يختص بها القرآن الكريم؛ فالقرآن الكريم بمجمل مضامينه وكلياته ومقاصده، مهيمن على السنة ومحتوٍ لها، وهي -في الجملة كذلك- بيان وتفصيل له وتطبيق لما في القرآن. ولكنها إذا دلت على نحو واضح وبطريق صحيح على حكم جزئي ليس منصوصاً عليه في القرآن، فلا شك في شرعيته وحجيته ولزومه، كلزوم الأحكام المنصوصة في القرآن.

القسم الثاني: المصادر التبعية، وتنحصر في نظرنا في ثلاثة، هي: الإجماع، والقياس، والمصلحة. وسيأتي بيان حجيتها وأهليتها لهذا المقام، عند الكلام التفصيلي عن كل واحد منها.

ونعني بكونها تبعية، تبعيتَها للكتاب والسنة. وهذه التبعية ترجع أولاً إلى كون حجيتها ومصدريتها، إنما تثبت بالكتاب والسنة وتُستمد منهما، وثانياً إلى كون الأحكام المستفادة منها لا بد أن تستند -ولو على نحو عام أو غير مباشر- إلى ما تقرر في الكتاب والسنة. فلولا الاستناد إلى الكتاب والسنة، لما كانت لهذه المصادر حجية وإلزامية في الدلالة على الأحكام الشرعية.

فهذه هي المصادر الخمسة، أو الأصول الخمسة، التي اعتمدناها ووقفنا عندها.

وأما سائر ما دأب الأصوليون على اعتباره أدلة تبعية، أو أدلةً مختلفاً فيها؛ كشرع من قبلنا، وقولِ الصحابي، وعمل أهل المدينة، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، والاستقراء، والاستصحاب:

- فبعضها مسائل ومباحث تدخل ضمن الأصول الخمسة المذكورة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمصلحة) ...

فشَرْعُ مَن قبلنا إنما يتعلق بجملة معينة من الآيات والأحاديث، وهي التي تحكي أو تتضمن أحكاماً منزَّلة للأمم السابقة. ولذلك فالنظر فيها إنما هو مبحث من مباحث القرآن والسنة. وأما ما كان خارجاً عن الكتاب والسنة من شرائع السابقين، فلا نعلم قائلاً به من علماء الإسلام.

وأما قول الصحابي وعمل أهل المدينة، فالصحيح أنهما من لواحق السنة ومباحثها، لأن من يقول بهما، إنما مستنده وملحظه أنهما متضمنان للسنة ودالان عليها. ففي مباحث السنة إذاً يُنظر حكمهما وحدودهما وشروطهما ...

- وبعضها مجرد قواعد أصولية، أو أصولية فقهية، كالعرف، وسد الذرائع، والاستحسان.

فالاستحسان تارة يكون شكلاً من أشكال مراعاة المصلحة، أو مراعاة العرف ورفع الحرج. وتارة يكون شكلاً من أشكال الترجيح بين الأقيسة، أو بينها وبين بعض الأخبار والآثار؛ بمعنى أنه تارة يكون قاعدة استصلاحية، وتارة يكون قاعدة ترجيحية.

وأما سد الذرائع، فهي قاعدة أصولية فقهية كبيرة، لكنها مندرجة اندراجاً تاماً في أصل المصلحة. وكذلك شأن العرف.

- وأما الاستقراء، فإنما هو مسلك من مسالك البحث والتقصي والاستنتاج، ولذلك فهو معمول به في جميع العلوم. وهو يساعد على تركيب المعاني والقواعد العامة المشتركة، المبثوثة في جزئياتها.
- والاستصحاب، كما يدل عليه اسمه، معناه استصحاب شيء معلوم مقرر سلفاً، والتمسك به، ما دام لم يثبت تغييره.

وبهذا لا تبقى أمامنا سوى خمسة مصادر، أو خمسة أصول، للأحكام الشرعية.

اثنان منها أصلية، وهي المنشئة للأحكام والمتضمنة لها ابتداء واستقلالاً.

وثلاثة تبعية، وهي كاشفة ومثبتة للأحكام، لا منشئة لها.

ومن فوائد هذا الحصر لمصادر الأحكام الشرعية، إخراج هذه المصادر من دائرة الخلاف، فهذه المصادر الخمسة المعتمدة متفق عليها ومعمول بها عند جماهير العلماء سلفاً وخلفاً. ولا يجادل في بعضها، أو في جانب منها، إلا شواذ من الناس.

وأما ما قد يقال عن الخلاف المفترض في حجية المصلحة، فقد تكفل عدد من الأصوليين قديماً وحديثاً، ببيان أنه خلاف نظري بحت، وأن الإجماع الفعلي

منعقد على حجيتها والعمل بها، كما سيأتي بيانه في فصل المصلحة.

وبناء عليه، انتظم هذا الباب في خمسة فصول هي:

- الفصل الأول: القرآن الكريم.
- الفصل الثاني: السنة النبوية.
- الفصل الثالث: الإجماع.
- الفصل الرابع: القياس.
- الفصل الخامس: المصلحة.

الفصل الأول

القرآن الكريم



تقديم:

القضايا التي بحثها علماء أصول الفقه من جملة قضايا القرآن الكريم كثيرة ومتنوعة، وغرضهم بذلك تناول كل ما له صلة بمضمون النص القرآني، إثباتاً لأحقيته وكونه أصلَ الأصول.

ولا يخفى على طالب الأحكام الشرعية العامة والخاصة، أن أصلها ومصدرها الذي لا يتقدم عليه ولا يوازيه مصدر آخر، هو القرآن الكريم، بإجماع المسلمين، فهو"الأصل الأول من أصول الأدلة."[1]

وهو كذلك "كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه ..."[2]

وإذ كان القرآن بهذه المثابة، فإن ذلك يستدعي أن يكون أصل أصول الأحكام الشرعية، سواء منها العقدية والعملية والسلوكية، بلا فرق. قال الشافعي: "... فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها."[3]

وأما تعريفه: فالقرآن الكريم يَعرفه جميع المسلمين عامتهم وخاصتهم، بل يَعرفه حتى كثير من غير المسلمين. وتعريف المعروف عند الجميع عبث. وهناك تعريفات للقرآن الكريم لا تحقق سوى الغموض والإبهام والبلبلة. فالحاجة القائمة ليس هي "تعريف القرآن"، وإنما هي "التعريف بالقرآن"؛ أي التعريف بمضامينه وخصائصه ومزاياه. وأفضل تعريف بالقرآن الكريم هو ذكر أسمائه وأوصافه المذكورة فيه والنابعة منه، فهي أوفى وأصدق في التعبير عن حقائقه والتنبيه على كنوزه وأسراره.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٢٠.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٩ - ٢٠.

نقل بدر الدين الزركشي عن القاضي أبي المعالي عزيزي بن عبد الملك قوله: "اعلم أن الله تعالى سمى القرآن بخمسة وخمسين اسماً:

سماه كتاباً فقال: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢﴾ [الزخرف: ١ - ٢]، وسماه قرآناً فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧﴾ [الواقعة: ٧٧]، وسماه كلاما فقال: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]، وسماه نوراً فقال: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ۝١٧٤﴾ [النساء: ١٧٤]، وسماه هدى فقال: ﴿هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّلۡمُحۡسِنِينَ ۝٣﴾ [لقمان: ٣]، وسماه رحمة فقال: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ ۝٥٨﴾ [يونس: ٥٨]، وسماه فرقاناً فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ ۝١﴾ [الفرقان: ١]، وسماه شفاء فقال: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ ۝٨٢﴾ [الإسراء: ٨٢]، وسماه موعظة فقال: ﴿قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ ۝٥٧﴾ [يونس: ٥٧]، وسماه ذكراً فقال: ﴿وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ ۝٥٠﴾ [الأنبياء: ٥٠]، وسماه كريماً فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧﴾ [الواقعة: ٧٧]، وسماه علياً فقال: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: ٤]، وسماه حكمة فقال: ﴿حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: ٥]، وسماه حكيماً فقال: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ۝١﴾ [يونس: ١]، وسماه مهيمناً فقال: ﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ ۝٤٨﴾ [المائدة: ٤٨]، وسماه مباركاً فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ ۝٢٩﴾ [ص: ٢٩]، وسماه حبلاً فقال: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا ۝١٠٣﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وسماه الصراط المستقيم فقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا ۝١٥٣﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وسماه القيم فقال: ﴿وَلَمۡ يَجۡعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ۝١ قَيِّمٗا ۝٢﴾ [الكهف: ١ - ٢]، وسماه فصلاً فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ۝١٣﴾ [الطارق: ١٣]، وسماه نبأ عظيماً فقال: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ ۝٢﴾ [النبأ: ١ - ٢]، وسماه أحسن الحديث فقال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ ۝٢٣﴾ [الزمر: ٢٣]، وسماه تنزيلاً فقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١٩٢﴾ [الشعراء: ١٩٢]، وسماه روحاً فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢]، وسماه وحياً فقال: ﴿إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلۡوَحۡيِ ۝٤٥﴾ [الأنبياء: ٤٥]، وسماه المثاني فقال: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي ۝٨٧﴾ [الحجر: ٨٧]، وسماه عربياً فقال: ﴿قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا ۝٢﴾ [يوسف: ٢]، وسماه قولاً فقال:

﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ ﴿٥١﴾﴾ [القصص: ٥١]، وسماه بصائر فقال: ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ ﴿٢٠﴾﴾ [الجاثية: ٢٠]، وسماه بياناً فقال: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وسماه علماً فقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴿٣٧﴾﴾ [الرعد: ٣٧]، وسماه حقاً فقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ﴿٦٢﴾﴾ [آل عمران: ٦٢]، وسماه الهادي فقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى ﴿٩﴾﴾ [الإسراء: ٩]، وسماه عجباً فقال: ﴿قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ ﴿٢﴾﴾ [الجن: ١ - ٢]، وسماه تذكرة فقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الحاقة: ٤٨]، وسماه بالعروة الوثقى فقال: ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وسماه متشابهاً فقال: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢٣]، وسماه صدقاً فقال: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٣]، أي بالقرآن، وسماه عدلاً فقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]، وسماه إيماناً فقال: ﴿سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ ﴿١٩٣﴾﴾ [آل عمران: ١٩٣]، وسماه أمراً فقال: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴿١﴾﴾ [النحل: ١]، وسماه بشرى فقال: ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ ﴿٢﴾﴾ [النمل: ٢]، وسماه مجيداً فقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾﴾ [البروج: ٢١]، وسماه زبوراً فقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، وسماه مبيناً فقال: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿١﴾﴾ [يوسف: ١]، وسماه بشيراً ونذيراً فقال: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ ﴿٤﴾﴾ [فصلت: ٤]، وسماه عزيزاً فقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤١]، وسماه بلاغاً فقال: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ ﴿٥٢﴾﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وسماه قصصاً فقال: ﴿أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ ﴿٣﴾﴾ [يوسف: ٣]، وسماه أربعة أسامي في آية واحدة فقال: ﴿فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾﴾ [عبس: ١٣ - ١٤]."(١)

فهذه الأسماء والصفات، التي وصف الله تعالى بها كتابه الكريم، تنبئ عن مضامينه ومقاصده وتناهي كماله في بيان ما يحتاج إليه الخلق على الإطلاق، وهو برهان لائح على صدق النبوة والرسالة الإلهية التي أوتيها محمد ﷺ، وهو شفاء من أمراض القلوب والأبدان، ورحمةٌ للخلق أجمعين.

---

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط. ١، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، ج١، ص٢٧٣ - ٢٧٦.

وبحثنا هذا سيقتصر على المسائل التي لها صلة وثيقة باستنباط الأحكام من القرآن الكريم وما يؤدي إليها. ولن نعرج على القضايا النظرية البحتة التي لا تنتج فقهاً أو لا تؤدي إليه، إلا أن تُذكر عرضاً. وكذلك الشأن مع القضايا الافتراضية المولَّدة، التي هي أقرب ما تكون إلى التخيل والتخمين.

فشأن الأصولي الحرصُ على استبعاد كل ما لا يقوم على أساس متين، وما ليس تحته أمور عملية، ولا يخدم الميدان الفقهي ولا المنهجي، كما نبه الشاطبي ومَن قبله على ذلك،[1] تصحيحاً لمسار أصول الفقه في التركيز على ما ينتج فقها أو يؤدي إلى إنتاجه من مقاصد أو وسائل المقاصد.

فمما استبعدناه على سبيل المثال المباحثُ الآتية:

- تعريف القرآن ومسألة الكلام النفسي والقِدم والحدوث.
- هل القرآن كله عربي، أو فيه بعض الألفاظ من اللغات الأخرى.
- هل في القرآن ألفاظ مهملة لا معنى لها؟
- هل الإعجاز وقع بكل القرآن أو بعضه، أو بسورة، أو بجزء من السورة، أو باللفظ، أو بالمعنى، أو بكليهما؟
- هل الإعجاز وقع باللفظ أو بالصرفة؟
- الاختلاف في متعلق الكلام، هل هو اللفظ أو المعنى؟
- ترجمة القرآن.
- سائر المسائل النظرية البحتة، وكذلك التي لا تقوم إلا على الافتراض والتكلف والتأويلات الضعيفة.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، المقدمة الرابعة، ج١، ص٤٢.

أولاً: مقاصد القرآن الكريم وتفسيرُه

١- مقاصد القرآن

خصص العلامة محمد الطاهر ابن عاشور المقدمة الرابعة من مقدمات تفسيره لما "يحق أن يكون غرضَ المفسر." وفيها تحدث عن مقاصد القرآن بكونها هي نفسها ما ينبغي للمفسر ودارس القرآن أن يتخذه مقصوده، فيتحراه ويشتغل به، ولا يشتغل بغيره عنه.

ونظراً لجودة كلامه واستيفائه وأهميته في موضوعنا وما نحن بصدده، ارتأينا نقل قطوف منه.[1]

قال رحمه الله: "إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة، رحمة لهم لتبليغهم مرادَ الله منهم. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]. فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية. فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها. ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير. ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه؛ ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوى النفسانية. وهذا هو علم المعاملات، ويعبَّر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦ - ٣٩.

فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين. وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ٢٩﴾ [ص: ٢٩].

والمقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها ... بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا ثمانية أمور:

أ - إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما. وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ١٠١﴾ [هود: ١٠١]، فأسند لآلهتهم زيادة تتبيبهم، وليس هو من فعل الآلهة، ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة.

ب - تهذيب الأخلاق. قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ٤﴾ [القلم: ٤].

وفسرت عائشة -رضي الله تعالى عنها- لما سئلت عن خُلُقه ﷺ فقالت: كان خلقه القرآن. وفي الحديث الذي رواه مالك في الموطأ بلاغٌ أن رسول الله ﷺ قال: "بعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق." وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بله خاصة الصحابة، وقال أبو خراش الهذلي مشيراً إلى ما دخل على العرب من أحكام الإسلام بأحسن تعبير:

فليس كعهد الدار يا أم مالك	ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل
وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل	سوى العدل شيئاً فاستراح العواذل

أراد بإحاطة السلاسل بالرقاب أحكامَ الإسلام. والشاهد في قوله: "وعاد الفتى كالكهل."

ت- التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة. قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۝١٠٥﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۝٤٨﴾ [المائدة: ٤٨]. ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً في الغالب، وجزئياً في المهم، فقوله ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ۝٨٩﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ۝٣﴾ [المائدة: ٣]، المراد بهما إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس. قال الشاطبي: لأنه على اختصاره جامع، والشريعة تمت بتمامه، ولا يكون جامعاً لتمام الدين إلا والمجموع فيه أمور كلية.

ث- سياسة الأمة، وهو باب عظيم في القرآن، القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ ۝١٠٣﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ ۝١٥٩﴾ [الأنعام: ١٥٩]. وقوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ ۝٤٦﴾ [الأنفال: ٤٦]. وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ۝٣٨﴾ [الشورى: ٣٨].

ج - القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم. قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٣﴾ [يوسف: ٣]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ ۝٩٠﴾ [الأنعام: ٩٠]. وللتحذير من مساوئهم قال تعالى: ﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ۝٤٥﴾ [إبراهيم: ٤٥]. وفي خلالها تعليم، وكنا أشرنا إليها في المقدمة الثانية.

ح - التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار. وكان ذلك مبلغ

علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر. ثم نوه بشأن الحكمة فقال تعالى: ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴿٢٦٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٦٩]. وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم. وقد لحق به التنبيه المتكرر على فائدة العلم، وذلك شيء لم يَطرق أسماعَ العرب من قبل، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية، وكان حكماؤهم أفراداً اختصوا بفرط ذكاء تُضم إليه تجربة، وهم العرفاء. فجاء القرآن بقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [العنكبوت: ٤٣]. وقال: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴿٩﴾ ﴾ [الزمر: ٩]. وقال: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ ﴿١﴾ ﴾ [القلم: ١]، فنبه إلى مزية الكتابة.

خ – المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير. وهذا يجمع آيات الوعد والوعيد جميعها، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندين، وهذا باب الترغيب والترهيب.

د – الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي ...

ومن أهم مقاصد القرآن فهم مدلوله ومقصوده. وقد ورد في ذلك آيات متعددة ينتظم منها كلي قطعي يدل على هذا الغرض، كقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله في ذم من لا يفقه خطابه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ

﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ۝١٧٩﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢]. وإذا كان هذا الغرض لائحاً، فلا حاجة للاستقراء والتوسع في أدلته التي أخذ منها.

ولرعاية هذا المقصد وتحريه، وتحقيقه على أتم وجه، فإنه لم يكتب عن كتاب منزل أو مؤلَّف بشري، مثل ما كتب عن القرآن بإطلاق، في التاريخ البشري كله، شرحاً، وتعليلاً، واستدلالاً، واستنباطاً، واستخراجاً، وبياناً، وتقعيداً، وعدّاً، وإحصاء، وإعراباً.

وقد حقق ذلك -على مر التاريخ الإسلامي- حماية وسياجاً متيناً للقرآن، تلاوة، وترتيلاً، وفهماً، وتنزيلاً.

ولما كان المقصدُ الأساس من إنزال القرآن، والمدخلُ الوحيد للاستفادة الحقيقية منه ومن سائر مقاصده، هو فهمه وتدبر معانيه على الجملة والتفصيل، فإن الإلمام بعلم التفسير -المضطلعِ بهذه الوظيفة، بمناهجه وقواعده، وما تفرع عنه من علوم ودراسات- أمرٌ لا غنىً عنه لكل باحث في القضايا الشرعية عموماً، وفي معرفة القرآن وأحكامه خصوصاً.

وقد تعددت تفاسير القرآن وتنوعت مناهجها؛ فثمة تفاسير بالمأثور، وتفاسير بالمعقول، وتفاسير جامعة بينهما، وتفاسير تنحو منحى بلاغياً، أو لغوياً، أو فقهياً، أو فلسفياً، وتفاسير شاملة لكل آية آية وكل لفظ لفظ، وأخرى تفسر آيات بعينها، وتتناول قضايا محددة في القرآن الكريم ...

ولذا، فطالب الحقيقة القرآنية، لا يستغني -في الجملة- عن هذا المزبور حول قضايا القرآن وموضوعاته وتفسيره، إن رام الوصول إلى الصواب أو لجوانب منه، وهو ما لا يتسع سياقنا لعرضه وتفصيل القول فيه. ولذلك نقتصر على التعريف بلون واحد من ألوان التفسير، وهو ما يعرف اليوم بالتفسير الموضوعي، وذلك لمزيد أهميته وفائدته، ولحداثة نشأته وقلة ما كتب فيه.

٢- التفسير الموضوعي

التفسير الموضوعي، هو جمع الكلمات أو الآيات القرآنية التي تتناول موضوعا واحدا، أو مدلولا واحدا، ودراستها في شكل موضوع يكمل بعضه بعضاً، ويفسر بعضه بعضاً، مع مراعاة السياق الذي وردت فيه تلك الكلمات أو الموضوعات التي تنتظمها، ثم تضم إليها ضمائمها مما في معناها الذي يخدم ذلك المعنى.[1]

ومصطلح التفسير الموضوعي للقرآن، حديث النشأة بين الباحثين المعاصرين، وإن كان معناه قديماً ومستعملاً في بعض كتب التفسير وغيرها، بقلة أو كثرة. فاستحضار الآيات المتعلقة بموضوع واحد، والنظر في مدلولاتها مجتمعة، أو إيراد الآية أو الآيات ذات الصلة بالآية المفسَّرة، منهج معمول به عند المتقدمين، وهو شكل من أشكال التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وإن لم يتخذ من قبل هذا الوضوح المنهجي الذي عرفه حديثاً.

ولهذا اللون من التفسير مزايا علمية نلخصها فيما يلي:

أ- أنه تفسير للقرآن بالقرآن. ومعلوم أن تفسير القرآن بالقرآن هو أرقى أنواع التفسير وأصحها. والتفسير الموضوعي هو أرقى مراتب تفسير القرآن بالقرآن، لكونه لا يكتفي بتفسير آية بآية أخرى أو ببضع آيات أخر، بل يجمع كل الآيات أو الألفاظ أو المعاني المتعلقة بالموضوع الواحد.

ب- يعطي صورة شاملة عن الموضوع المدروس، وأجناسه وأنواعه، وما يعاضدها ويعارضها، وما يدخل ضمنها، وما يتوهم دخوله وليس بداخل، أو يتوهم خروجه وليس بخارج.

---

(١) علي، عبد الجليل عبد الرحيم. **التفسير الموضوعي للقرآن في كفتي الميزان**، عمان: المؤلف، ط. ١، ١٩٩٢م، ص٣٤.

ت- يطلعك على وجه جديد من إعجاز القرآن المتنوع، إذ الجزئية المتناولة -مع تكررها في أسيقة شتى، وأساليب متنوعة- تتعاضد وتتناصر، ولا تتشاكس وتتعاكس.

ث- يوصل هذا اللون إلى استنتاج قواعد عامة تحكم هذه الجزئيات، وضوابط كلية تضبطها، وتكوّن رابطاً بينها، مع أنها متناثرة في آيات متعددة. وهذا شيء مهم، وهو مطمح الطامحين، وقبلة المجتهدين؛ إذ استنباط قواعد كلية لضبط المفاهيم المنتشرة من المقاصد العلية، وهذا حظ الأصولي والمفكر من التفسير.

ج - استنباط فقه قرآني مبني على استقراء أدلته. وهو بهذه الطريقة يكون خالياً من الاضطراب أو القصور الذي يعتري فقه من يعتمد دليلاً أو مجموعة أدلة في أمر يتكون موضوعه من أدلة متعددة. فالاستقصاء والاستقراء أساس اليقين الفقهي القاطع للشُّبَه والاستدراكات والإيرادات.

٣- آيات الأحكام

تكلم المفسرون كثيراً على آيات الأحكام، وتكلم المحدثون على أحاديث الأحكام، ودونوا فيها مدونات عدة، كثير منها يحمل اسماً موحداً هو: (أحكام القرآن). ولكن بقي هناك اضطراب في تحديد تلك الآيات وعدها؛ فمنهم من قال: إنها خمسمائة[١] ومنهم من زاد، ومنهم من نقص.[٢] وسبب ذلك أنهم لم يضعوا ضابطا لما يعدّ من آيات الأحكام وما لا يعدّ منها. ونتج عن هذا التقصير خلط واضطراب في تحديد هذه الآيات. والذي يؤخذ من صنيعهم ومن فحوى كلامهم في كتبهم، أنهم يقصدون بها الآيات التي فيها ذكر صريح لأحكام الحلال والحرام، وما يجب فعله وما ينبغي تركه، معرضين بذلك عن الآيات

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ط. ١، ١٩٨٥م، ص١٤٧.

(٢) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص٣٢٢.

التي تتضمن أحكام الترغيب والترهيب، والآداب، والأخلاق، والزهد، والرقائق، والقصص...

وهذا الصنيع أدى إلى هنات غير مقصودة، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- الإيهام بأن ما ذكروه من الآيات، هي وحدها التي تتضمن الأحكام، وما سواها ليس كذلك.
- تقليص مفهوم أحكام القرآن وقصرها على الأحكام الجزئية المباشرة.
- التساهل في حق الأحكام التي ذكرت في الآي الأخر التي لم يعدوها من آي الأحكام، بكونها مجرد آداب أو مباحات لا حرج على من أتاها أو تركها، والأمر ليس كذلك، فقد تكون فيما تركوه من الآيات، أحكام أهم من التي ذكروها، وأعم وأشمل منها.
- البحث عن أحكام ما لم يذكروه في مظان أخر غير القرآن، مع وجود ذلك فيه تصريحاً أو تلويحاً.

والذي ينبغي أن يكون عليه الأمر علماً، وحقيقة، وواقعاً، أن آي القرآن الكريم برمتها، هي آياتُ أحكام، فلا توجد آية لا تتضمن حكماً أو أحكاماً يَحتاج إليها المسلم في إيمانه وعمله وحياته. وهي وإن كانت تختلف درجاتها، ومواقعها، ومراتبها، إلا أن ذلك لا يلغي قيمتها الحكمية، وفائدتها العلمية والعملية، لأنها جميعاً تمثل منظومة متكاملة متناسقة، تعالج النيات والأحوال، والأقوال والأعمال، والقيم والأخلاق، في الفرد والمجتمع، والسلوك.

على أن دائرة ما يحتاج إليه المكلف، لا تنحصر في أحكام الحلال والحرام، وإن كانت من أهمها. فهو أولاً يحتاج إلى إيمان، وإلى توجيه وتسديد في تفكيره وتقديره للأمور، قبل أن يعرف أن هذا حلال أو حرام. ويحتاج كذلك لمنهاج اجتماعي يسير عليه في تعامله مع غيره من الناس، وتعامله مع ما حوله من مخلوقات وأشياء وأحداث.

ولعل أكثر الآيات المبخوسة حظاً، والمهملة تناولاً وإبرازاً، الآياتُ المرتبطة بسنن الله في خلقه وشرعه، وصيرورات الأشياء، والمرتبطةُ بتقويم النفس وإصلاحها من الداخل قبل إصلاحها من الخارج، كآيات التزكية والتربية والتصفية، وكذلك آيات الاجتماع البشري العمراني، وما ينتج عن تفاعله وتدافعه من آثار. وكذلك الآيات التي تتضمن أسباب الانحراف والسقوط الاجتماعي، كيف يبدأ على غفلة من الناس، ثم ينمو حتى يطغى، فيصبح عندهم قاعدة تؤول إلى تدمير المجتمع.

والقرآن قد نبه إلى هذا كله، ووضع لهذه الظواهر علاجاً ربانياً شافياً، نحتاج إلى اكتشافه ودراسة نواميسه وقوانينه.

ودراسة آي القرآن المشتملة على مثل هذه الأحكام، التي ترتبط بها مصائر الأمم والمجتمعات، أهم بكثير من جزئيات فرعية ذات تأثير محدود في حياة الناس، ومع ذلك ولع بتفريعها والتفصيل فيها إلى حد الإطناب والإسراف، وأخذت من الوقت والجهد ما يستحقه غيرها، بينما القرآن الكريم مليء بآيات لفت الأنظار إلى الحقائق والقواعد الكلية الجامعة.

ومن ثم، فالقرآن الكريم كله أحكام، وكله آيات أحكام، فلا غنى عن شيء منه، ولا استغناء ببعضه عن كله، ولهذا يجب أن تنصبَّ الأنظار والجهود على أحكام القرآن كله، بدلاً من الاقتصار على ما سمي "آيات الأحكام"، التي تُوهِم أن هناك آيات ليس فيها أحكام.

ويجدر التنبيه هنا على جانب واسع من القرآن يُنظر إليه لدى بعض الأصوليين على أنه ليس مصدراً للأحكام ولا مجال فيه لاستنباط الأحكام، وهو القصص القرآني، وخاصة منه قصص الأنبياء. وهذه هي المسألة الملقبة عند الأصوليين بـ"شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟" والحقُّ أن كل ما في القرآن فحكمه حكم القرآن، فإذا دل على حكم وفق ما تقتضيه قواعد الاستدلال والاستنباط، فهو حكم قرآني وحكم شرعي، أينما ورد وفي أي سياق ذُكر. وقد استنبط مفسرون

وفقهاء -من مختلف المذاهب- أحكاماً فقهية كثيرة من كل القصص القرآني بدون استثناء.[1] وهذا الذي نقوله عن القصص القرآني، نقوله عن الأحاديث النبوية الصحيحة، المتعلقة بِمَن قبلنا، سواء بسواء.

ثانياً: كليات القرآن الكريم

مع أن الكليات القرآنية لم تنل من علمائنا السابقين ما يكفي من الإبراز والتنويه والاستثمار، فإن فكرتها كانت واضحة وحاضرة عندهم.

من ذلك ما نبه عليه ابن تيمية بقوله: "إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحصى، فبهذا الوجه، تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد."[2]

وقال الشاطبي: "الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة، تتناول أعداداً لا تنحصر."[3]

وحديثاً عرّف الدكتور الريسوني الكليات بقوله: "إن ما أعنيه بالكليات، أو الكليات الأساسية، هو المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تشكل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية."[4]

وعرَّف الكليات التشريعية بقوله: "فكل قاعدة كلية تقتضي أثراً أو فعلاً أو سلوكاً في حياة الإنسان أفراداً أو جماعات، فهي عندي من الكليات التشريعية."[5]

---

(١) سيأتي ذكر بعض النماذج في الفصل المخصص للمصلحة من هذا الباب.

(٢) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٨٠.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٥، ص١٤ وج٣، ص٩٧.

(٤) الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، المنصورة: دار الكلمة، ط. ١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٤٤.

(٥) المرجع السابق، ص٢٦.

١- أهمية الكليات القرآنية وفوائدها

أ- أهمية الكليات القرآنية:

الكليات القرآنية، لم تحظ بالعناية اللائقة بها، لا عند المفسرين ولا عند الأصوليين، مع أنها من الأولويات المقدمة على كثير من القواعد التي أُصِّلت وفصلت في الفقه وأصول الفقه. وكل ما نجده عنها إشارات متقطعة، وتطبيقات متفرقة، في بعض كتب التفسير، وبعض كتب الفقه أحياناً. أما إفرادها بالبحث، وتفصيل الكلام فيما يدخل في كليتها من معاني الفقه وقضاياه، فلم نره بهذا المعنى لأحد تقدم أو تأخر -حسب ما نعلم- ما خلا الدكتور أحمد الريسوني في كتابه الذي صدر أخيراً بعنوان: "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية"، والدكتور الحسن حريفي في كتابه "الكليات الشرعية في القرآن الكريم".[1]

وهذه الكليات بكل أجناسها -من أكبرها إلى أصغرها- ما هي إلا خادمة، للكلي الأسمى والمقصد الأعلى، الذي هو عبادة الله تعالى المقررة في قوله سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، المؤدي لكلّي لا كلّي بعده، وهو رضوان الله تعالى، والنظر إلى وجهه الكريم، والسعادة الأخروية الأبدية.

- تنويه القرآن الكريم بهذه الكليات:

أول من نوه بهذه الكليات، ورفع من شأنها، وأزاح الستار عن قيمتها التشريعية والعقدية والخلقية، هو القرآن الكريم نفسه، وما سواه تبع له في ذلك.

وليس الغرض من هذا التنويه هو إبراز مكانتها فقط، وإنما إبراز جدارتها العلمية من حيث مدلولها الشامل، وحقيقتها العملية، التي تساير التشريع،

---

(١) صدر في مجلدين، انظر:
حريفي، حسن. **الكليات الشرعية في القرآن الكريم**، الدمام والقاهرة: دار ابن القيم ودار ابن عفان، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

وتجدده، وتطوره ليتفق مع كل زمان ومكان.(١) وهذا سر خلود الشريعة، وبقائها صالحة لكل نازلة في كل عصر ومصر.

ومن أمثلة التنويه القرآني بهذه الكليات قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء: ١٢]، وذلك التفصيل لا يتأتى إلا بالكليات، ومنها قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]. وتبيان كل شيء، دل الاستقراء على أنه ليس بالجزئيات وإنما بالكليات، وقوله ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف: ٥٢]. وهذا التفصيل المنوه به، لا يتحقق إلا بكليات القرآن، ففي كل زمان تظهر جزئياتها التي هي تفاصيلها، مطابقة لها حذو القذة بالقذة، وهنا يظهر إعجازها وسر إيجازها.

- **تنويه النبي ﷺ بهذه الكليات، قولاً ودلالة وتمثلاً:**

السنة النبوية إنما هي ثمرة من شجرة القرآن العظيم، وصاحبها ﷺ كان خُلُقه القرآن. فمن هنا لا غرابة أن يكون في السنة كليات على غرار ما في القرآن.

فعن أبي بردة عن أبيه قال: بعثنى رسول الله ﷺ ومعاذاً إلى اليمن فقال: "ادعوا الناسَ وبَشِّرا ولا تنفرا، ويسرا ولا تعسرا." قال: فقلت يا رسول الله؛ أفتنا فى شرابَيْن كنا نصنعهما باليمن: البتع؛ وهو من العسل ينبذ حتى يشتد، والمزر؛ وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد. قال: وكان رسول الله ﷺ قد أُعطي جوامع الكلم بخواتمه، فقال: "أنهى عن كل مسكر أسكر عن الصلاة."(٢)

ولما كانت كليات القرآن هي الأصل، فقد أولاها ﷺ من العناية والرعاية ما تستحق، تنصيصاً عليها، أو إرشاداً لها، أو إحالة عليها في أسئلة السائلين، للتدليل بها على أن سؤال السائل داخل في مضمونها، ومشمول بعمومها، وكم من نازلة سئل عنها، فأحال في بيانها على عموم القرآن وكلياته العامة المطردة.

(١) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **القواعد الحسان في تفسير القرآن**، تصحيح: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٦هـ، ص١٢٣، ١٦٩، ٢٠١. وانظر أيضاً:

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٨٥، حديث رقم: ٢٠٠١.

من ذلك: أنه لما سئل عن حكم الحُمُر قال: "ما أنزل علي فيها إلا هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨].[1] قال الحافظ: "سماها جامعة لشمولها لجميع الأنواع من طاعة ومعصية، وسماها فاذة لانفرادها في معناها"[2]

ومنه: قول عمر: ما راجعت رسول الله ﷺ في شيء ما راجعته في الكلالة، وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه، حتى طعن بأصبعه في صدري، قال: يا عمر، ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء."[3] فأحاله على آية عامة تحتمل أوجها من التأويل وصوراً من التنزيل، والإحالة دليل على أنها كلية مرادة، وأن مسألته داخلة في عمومها، فلو كان بعضها مقصوداً دون بعض، لكان البيان واجباً.

هذه الكليات الجامعة، ما من كلية منها، إلا ويحدوها من السنة النبوية نصوص كثيرة تفصل عمومها، وتبين أفرادها، للدلالة على اطرادها الكلي في جزئياتها، وانتظام الجزئيات واتساقها بكليها الذي يضبطها، بأدق خواصها الذاتية، أو خواصها الاستعمالية، التي تمتاز بها عما يشبهها، ويدخل معها في أوصاف مشتركة، قد تؤدي عند غير المتفطن لها إلى اللبس والإلباس، فمثلاً: إذا أخذنا قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. وتقصينا ما ورد في السنة النبوية بشأن الأخذ بالعفو، والأمر بالعرف والإعراض عن الجاهل، لوجدنا ذلك مبثوثاً في أبواب التشريع كلها بلا استثناء، بدءاً بالمعتقدات والعبادات، وانتهاء بالأخلاق والمعاملات والجنايات.

وهذا يحقق لنا الاطراد الكلي القطعي عملياً، بعدما حققه لنا نظرياً وعلمياً، وفائدة النظر العملي الاستقرائي، إزالة توهم الاستثناء، أو التخصيص من ذلك

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩٧، حديث رقم: ٤٦٧٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ٧٧.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩٦، حديث رقم: ٥٦٧.

الكلي، فينتقل من دائرة الشمول القطعي بعد التخصيص، إلى دائرة الظني المحتمل.

فمثلاً: العقائد يؤخذ فيها بالعفو، أي الظاهر الذي لا يحتاج إلى التعمق المذموم، وإثارة الشبه والاحتمالات التي لا حقيقة لها ولا دليل عليها؛ إذ مبنى العقائد على صحيح النقل من كتاب أو سنة أو إجماع. وصحيحُ النقل عفوي الإدرك، عفوي التنزيل. ويتجلى ذلك في الأمثلة التي تساق في القرآن لإيضاح ذلك مما هو مشاهد مدرك لكل ذي عينين، كخلق السموات والأرض، والجبال، والأشجار، وأنواع الثمار، والموت والحياة، والأمطار، والنبات. فهذه الأصناف في المخيّل الإنساني، تدرك بعفوية تامة، لأنها معلومة للجميع: للعالم والجاهل، والذكر والأنثى، والصغير والكبير، والذكي والبليد.

وإذا انتقلنا إلى العبادات، فالأخذ بالعفو فيها يتجلى في الطهارة المائية والترابية، فما عفا وتيسر منهما، فإنه يكفي.

وهكذا ترى الاطراد في العفو يسير في اتجاه مستقيم لا التواء فيه، حتى يصل إلى الجنايات، وهي مظنة عدم العفو عند من لا يفقه مقاصدها. ففي حديث أنس بن مالك: "ما رُفع إلى رسول الله ﷺ شيء فيه القصاص، إلا أمر فيه بالعفو."[(١)] ومنه قوله لماعز: "لعلك قبلت، أو غمزت، أو لامست،"[(٢)] كأنه يلقنه مخرجاً يتمسك به، ليعفو عنه. وفي تلقينه ذلك، ميل واضح إلى الأخذ بالعفو، بأي سبب من الأسباب يقتضيه.

والمقصود بهذه الأمثلة، تحقيق أن كليَّ العفو، يسري في جميع أبواب الشريعة، وجزئياتها الفقهية، ونوازلها الطارئة، لا يشذ عنه شيء منها. فإذا حِيدَ

(١) حديث صحيح، رواه ابن ماجة وأحمد، انظر:
- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٢، ص٨٩٨، حديث رقم: ٢٦٩٢.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٤٣٧، حديث رقم: ١٣٢٢٠.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٠٢، حديث رقم: ٤٦٧٨.

عنه في حالة، فلأسباب أخرى عارضة تقتضي ذلك، لا أن معنى العفو منفي فيها.

- رعاية الصحابة لهذه الكليات وعملهم بمقتضاها:

كان الصحابة -بسليقتهم المعهودة في إدراك خصائص القرآن ومقاصده الكلية- يتعاملون معه من منطلق الشمول، منوهين بقدره، مفصحين عن مكانته التشريعية. وقد نقل عنهم في ذلك شيء غزير لسنا بصدد استيعابه لكثرته؛ لأن مقصودنا إثبات اهتمامهم بكلياته، واستعمالهم لها في مدارك اجتهاداتهم، وتنزيلها على الوقائع. فكل ما لم يجدوا فيه نصاً خاصاً من كتاب أو سنة، فإنهم يلجأون فيه إلى كليات القرآن وعموماته -أو كليات السنة- استدلالاً، واحتجاجاً، وتطبيقاً، وإفتاء. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على مكانة هذه الكليات في الدين، ومنزلتها في نفوسهم. ولا غرو أن تكون كذلك عندهم؛ إذ هم أهل اللسن واللسان.

فمن ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ [النساء: ١٢٣] شق ذلك على كثير منهم، لفهمهم من عموم الآية وشمولها أنه لا ينجو أحد من الجزاء، لأنه لا بد أن يقع منه سوء؛ فجاء أبو بكر إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف الصلاح بعد هذه الآية؟ فكل سوء عملناه جُزينا به؟ فقال النبي ﷺ "غفر الله لك يا أبا بكر، ألست تمرض؟ ألست تنصب؟ ألست تحزن؟ ألست تصيبك الأدواء"؟ قال: بلى، قال: "فهو ما تجزون،" وفي لفظ قال: "ذاك بذاك."(١)

---

(١) حديث صحيح بشواهده وطرقه، رواه البيهقي والحاكم وابن حنبل وابن حبان، انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج٣، ص٣٧٣، حديث رقم: ٦٣٢٨.
- النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ج٣، ص٧٨، حديث رقم: ٤٤٥٠.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٠، حديث رقم: ٦٨.
- البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ج٧، ص١٧٠، حديث رقم: ٢٩١٠.

ومنه: استدلال عمرو بن العاص بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمٗا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩]. حينما أجنب في الليلة الباردة، وتيمم ولم يغتسل، وصلى بأصحابه الصبح وعابوا عليه ذلك، وشكوه إلى النبي ﷺ فقال له: "يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟! فأخبره بالذي منعه من الاغتسال، قال: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمٗا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩]. فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً."[(١)]

ب- فوائد الكليات القرآنية:

- إيضاح ما يشكل من جزئيات كثيرة، بحملها على كلياتها.
- دفع ما يناقض عمومها وشمولها مما يعارضه معارضة كلية.
- سهولة التناول في قطع الخصام والتشغيب الواقع من المخالف.[(٢)]
- توسيع مجال الاجتهاد ومداركه، ليقام في كل زمان ومكان.
- إجراء الأحكام على وتيرة مطردة معقولة من المصالح والمفاسد.
- تشكل الكليات القرآنية -والحديثية كذلك- المصدر الأقوى لما لا نص فيه بخصوصه، فإدخاله تحت هذه الكليات أولى وأسبق من أي مسلك اجتهادي آخر، لكونه رجوعاً مباشراً إلى القرآن والسنة.

٢- نماذج من الكليات القرآنية

أ- نموذج من الكليات الاعتقادية:

أجمع نموذج للكليات الاعتقادية سورة الفاتحة: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ

(١) حديث صحيح، رواه أبو داود والبيهقي أحمد، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٥، حديث رقم: ٣٣٤.
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٥، حديث رقم: ١٠١١.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٣٤٧، حديث رقم: ١٧٨١٢.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٤.

﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾ ﴾ [الفاتحة: ١ – ٧].

قال ابن عاشور: "تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن. وهي ثلاثة أنواع: الثناء على الله ثناء جامعاً لوصفه بجميع المحامد، وتنزيهه عن جميع النقائص، وإثبات تفرده بالإلهية، وإثبات البعث والجزاء، وذلك من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة: ٢] إلى قوله: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ [الفاتحة: ٤]؛ والأوامرُ والنواهي من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: ٥]؛ والوعدُ والوعيد من قوله: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة: ٧] إلى آخرها. فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كله، وغيرها تكملات لها ..."[(١)]

ب- نموذج من الكليات العملية:

- قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ – ٨].

قال ابن مسعود: "هذه أحكم آية في القرآن،" قال القرطبي: "وصدق؛ وقد اتفق العلماء على عموم هذه الآية، القائلون بالعموم ومن لم يقل به."[(٢)]

وسأل عمر عن أعظم آية، وأحكم آية، وأعدل آية، وأرجى آية، وأخوف آية في كتاب الله، فقال قائل: أعظم آية في كتاب الله آية الكرسي، وأحكم آية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠]، وأعدل آية ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾ [الزلزلة: ٧]، وأرجى آية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النساء: ٤٠]، وأخوف آية: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴿١٢٣﴾﴾ [النساء: ١٢٣]. فأخبر بذلك عمر، فقال لهم: أفيكم ابن أم عبد؟[(٣)] فقالوا: نعم، وهو الذي كلمك، قال عمر: كُنَيفٌ[(٤)] مُلِئ

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٣.

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢٠، ص١٥٢.

(٣) هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) الكُنَيف تصغير كِنْف، وهو الوعاء.

علماً، آثرْنا به أهلَ القادسية على أنفسنا."[1]

وروي عن كعب أنه قال: لقد أنزل الله على محمد ﷺآيتين أحصتا ما في التوراة، والإنجيل، والزبور، والصحف: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧ – ٨]. [2]

وقال الألوسي: "وأما المعنى، فإنها وردت لبيان الاستقصاء في عرض الأعمال والجزاء عليها ... وأما الأسلوب، فإنها من الجوامع الحاوية لفوائد الدين أصلاً وفرعاً."[3]

وقال ابن عاشور: "وهذه الآية، معدودة من جوامع الكلم، وقد وصفها النبي ﷺ بالجامعة الفاذة؛ ففي الموطأ أن النبي ﷺ سئل عن الحُمُر، فقال: "لم ينزل علي فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة."[4]

وعن صعصعة بن معاوية –عم الفرزدق– أنه أتى النبي ﷺ فقرأ عليه ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] فقال: حسبي؛ لا أبالي أن أسمع من القرآن غيرها."[5]

---

(١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٧.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٥٢.

(٣) الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٣٠، ص٢١٣.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٤٩٥. والحديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣٥، حديث رقم: ٢٢٤٢.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٠، حديث رقم: ٩٨٧.

(٥) حديث صحيح رواه أحمد والطبراني، وغيرهما، انظر:
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٩، حديث رقم: ٢٠٦١٢.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، ج٨، ص٧٦، حديث رقم: ٧٤٢٧.

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

قال الشيخ رشيد رضا: "وهي قاعدة من أصول دين الله تعالى الذي بعث به جميع رسله ... وهي من أعظم أركان الإصلاح للبشر في أفرادهم وجماعاتهم؛ لأنها هادمة لأساس الوثنية، وهادية للبشر إلى ما تتوقف عليه سعادتهم الدنيوية والأخروية، وهو عملهم ... فلا ينتفع أحد ولا يتضرر بعمل غيره من حيث عمل غيره."[(١)]

وقال ابن عاشور: "فكانت هذه الآية، أصلاً عظيماً في الشريعة، وتتفرع عنها أحكام كثيرة."[(٢)]

وقال كذلك: "وأياً ما كان؛ فإن قضية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، كلية عامة."[(٣)]

ت- نموذج من الكليات الاجتماعية:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠].

قال ابن مسعود: "إن أجمع آية في القرآن لخير أو شر، آية في سورة النحل."[(٤)]

---

(١) رضا، **تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٤٦. وانظر كذلك:
- الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٥، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ج٢٢، ص٢٨٨.

(٤) رواه البيهقي والطبراني والحاكم، انظر:
- الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٨، حديث رقم: ٣٣٥٨.
- الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج٩، ص١٣٢، حديث رقم: ٨٦٧٧.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٠هـ، ج٢، ص٤٩٣، حديث رقم: ٢٤٤٠.

وعن الحسن أنه قرأ هذه الآية، ثم قال: "إن الله عز وجل جمع لكم الخير كله، والشر كله في آية واحدة. فوالله ما ترك العدلُ والإحسان من طاعة الله شيئاً إلا جمعه، ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغي من معصية الله شيئاً إلا جمعه."(١)

وقال قتادة: "ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلا أمر الله به، وليس من خلق سيء، كان يتعايرونه بينهم إلا نهى الله عنه، وقدم فيه، وإنما نهى عن سفاسف الأخلاق ومَذامِّها."(٢)

وقال ابن عاشور: "فهذه الآية استئناف لبيان كون الكتاب تبياناً لكل شيء، فهي جامعة أصول التشريع ... والعدلُ إعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية، وحقوق المعاملات؛ إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته ... ومأمور بالعدل في المعاملة، وهي معاملة مع خالقه، بالاعتراف له بصفاته وأداء حقوقه، ومعاملة مع المخلوقات: من أصول المعاشرة العائلية، والمخالطة الاجتماعية، وذلك في الأقوال والأفعال ... ومن هذا تفرعت شعب نظام المعاملات الاجتماعية: من آداب، وحقوق، وأقضية، وشهادات، ومعاملة مع الأمم ... ومرجعُ تفاصيل العدل إلى أدلة الشريعة ... وإلى حقيقة الإحسان، ترجع أصول وفروع آداب المعاشرة كلها في العائلة، والصحبة. والعفو عن الحقوق الواجبة من الإحسان ... ونهى الله عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهي أصول المفاسد ... فهذه الآية جمعت أصول الشريعة في الأمر بثلاثة، والنهي عن ثلاثة، بل في الأمر بشيئين وتكملة، والنهي عن شيئين وتكملة."(٣)

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان، انظر:
- البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، ج١، ص١٦١، حديث رقم: ١٤٠.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج١٧، ص٢٨١.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٥٤-٢٥٩.

ث- نموذج من الكليات الأخلاقية:

قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. قال ابن عاشور: "قد عمت الآية صور العفو كلها، لأن التعريف في العفو، تعريف الجنس، فهو مفيد للاستغراق؛ إذ لم يصلح غيره من معنى الحقيقة والعهد ... ولا يخرج عن هذا العموم من أنواع العفو أزمانه وأحواله إلا ما أخرجته الأدلة الشرعية، من مثل العفو عن القاتل غيلة، ومثل العفو عن انتهاك حرمات الله. والرسول أعلم بمقدار ما يخص من هذا العموم ... ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩] ضابط عظيم لمقدار تخصيص الأمر بالعفو ... ولم يفهم السلف من الآية غير العموم ... وقد جمعت هذه الآية مكارم الأخلاق؛ لأن فضائل الأخلاق لا تعدو أن تكون عفواً عن اعتداء، فتدخل في﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]، أو إغضاء عما لا يلائم، فتدخل في﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]، أو فعل خير واتساماً بفضيلة، فتدخل في: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]."[(١)]

ثالثاً: أسباب النزول

وهذه المسألة من القضايا التي لم تنل من الأصوليين ما يكفي من التحرير، مع أهميتها وجدارتها بذلك، ومع أنها مضمنة في قاعدة لا اعتراض عليها هي قولهم: "العلم بالسبب يورث العلم بالمسَبَّب." ولعل قلة اهتمام الأصوليين بالمسألة راجع إما إلى الاكتفاء بتناول المفسرين لها، واستفاضتهم فيها، وإما لكثرة الاختلاف في رواياتها، أو لإيثارهم قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" عليها.

١- أهمية العلم بأسباب النزول

زعم بعضهم أن ذكر سبب النزول لا فائدة منه لجريانه مجرى التاريخ. وهذا خطأ شنيع من قائله، فمعرفة أسباب النزول، له فوائد لا تخفى على

(١) المرجع السابق، ج٩، ص٢٢٢ - ٢٢٩.

مـن مـارس تأويـل كتـاب الله تعالـى، وهنـاك آيـات لا يمكـن فهمهـا فهمـاً سـليماً إلا بمعرفـة أسـبابها؛ فـإذا فسـرت فـي غيـر إطارهـا، فإنهـا تـؤدي إلـى خـلاف المقصـود، وإلـى فسـاد المعنـى، ومـا يسـتهجن القـول بـه. وهـذا كلـه يتنـزه عنـه كلام البـاري سـبحانه.

ولهذا رد السيوطي -رحمه الله- على القول بعدم جدوى معرفة الأسباب بقوله: "وأخطأ في ذلك، بل له فوائد:

منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

ومنها: أن اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب، قصر التخصيص على ما عدا صورته؛ فإن دخول صورة السبب قطعي، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع.

ومنها: الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال."[1]

إن علم أسباب النزول، علم نقلي محض، وخاص بالصحابة، فهم الذين شاهدوا وحضروا، وعندهم من قرائن الأحوال والأقوال ما ليس عند غيرهم. فهذا العلم عنهم وحدهم يؤخذ، وإليهم يسند، وهم أدرى به والمرجع فيه. قال الواحدي: "لايحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا النزول، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها."[2]

وقال الشاطبي: "معرفة أسباب النزول، لازمة لمن أراد علم القرآن ..." إلى أن قال: "والجهل بأسباب التنزيل مُوقعٌ في الشُّبَه والإشكالات، ومُورد للنصوص الظاهرة مَورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع ... وهذا

---

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. ج١، ص٦٥.

(٢) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري. **أسباب النزول**، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الدمام: دار الإصلاح، ط. ٢، ١٤١٢هـ، ص٥.

شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل، بحيث لو فقد ذكر السبب، لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات، وتوجه الإشكالات."[1]

إلا أن جمعاً من المفسرين غالوا في أسباب النزول، فحشروا فيها الموضوع، والتالف، والهالك، وما لا يصح لفظاً ولا معنى ولا سياقاً، وأثقلوا بذلك كتب التفسير بما لا غَناء فيه. فيجب أن لا يقبل من أسباب النزول إلا ما ثبت بسند مقبول على طريقة المحدثين، وينبذ ما سواه مما لم يصح. ثم تفسر الآي التي لا سبب لها على عمومها وفي سياقها؛ إذ ليست كل آية نزلت لسبب، وليست كل آية تحتاج لسبب.

وقد اتجهت الأبحاث الحديثية منذ وقت مبكر لتصفية ما علق بأسباب النزول من الدخيل غير المقبول، ولم تصل بعد إلى نهايتها، وينبغي السير في الاتجاه نفسه، لنَخْلِ ما بقي من ذلك نخلاً نهائياً.

ومن القضايا المشكلة في هذا الموضوع، القول بتعدد أسباب النزول لآية واحدة. وهذا لا تظهر له حكمة واضحة. وقد قيل بذلك في آي متعددة، نظراً لما روي فيها من الوجهين. وهذا مما يؤكد حاجة كثير من أسباب النزول إلى التمحيص والتحقيق، وأنه لا ينبغي أن نكون أسرى لهذه الروايات المختلفة، ولا أن نبقى دائماً في موقف الباحث عن الجمع والتلفيق. فإذا مُحصت هذه الأسباب بالموازين النقدية، والقواعد الأصولية المبنية على الترجيح؛ فإن كثيراً من الخلاف في ذلك سيتلاشى ويذهب بالكلية؛ وخاصة ما قيل بتعدد سببه الذي لا يفسَّر ذلك فيه -لو صح- إلا بأن النبي ﷺ قرأ تلك الآية عند حدوث حادثة مماثلة، ليبين بذلك أنها داخلة تحت حكمها، فظن الناقل أنها نزلت مرة ثانية.[2]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٧ - ٣٥٠ بشيء من التصرف.

(٢) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧.

٢- حاجة الأصولي إلى علم أسباب النزول

حظ الأصولي من معرفة أسباب النزول، مسألة ورود اللفظ العام على سبب خاص، هل يقتضي ذلك قصرَ اللفظ على سببه، أو يقتضي تعميمه؟ وهو ما يعبر عنه بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". وقد تأتي بصيغة استفهامية: "العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟".

وهذه المسألة محل خلاف، ولها صور، بتحصيلها يُدرك الصواب في المسألة، ويعرف وجهُ الحق فيها.

الصورة الأولى: أن يكون السبب أو السؤال خاصاً، والجواب خاصاً، فهذه لا خلاف في أن الجواب مقصور على سببه ولا يتعداه. مثال ذلك، قول أبي بردة للنبي ﷺ في شأن الأضحية: عندي جذعة من المعز، فقال له: "اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك."[(١)]

الصورة الثانية: أن يكون السبب أو السؤال عاماً، والجواب عاماً.

الصورة الثالثة: أن يكون السبب أو السؤال عاماً، والجواب خاصاً.

الصورة الرابعة: أن يكون السبب أو السؤال خاصاً والجواب عاماً.

وفي الصور الثلاث إما أن يكون الجواب غير مستقل بذاته، بحيث لا يدرك المقصود منه إلا بارتباطه بسببه، وإما أن يكون مستقلاً بنفسه، قائماً بذاته، بحيث لو لم يرد السؤال لكان غير محتاج إليه.

فأما الجواب غير المستقل، فهو تابع لسؤاله في عمومه وخصوصه.

ومثال العموم، حديث سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١٠٩، حديث رقم: ٥٢٢٥.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٥٢، حديث رقم: ١٩٦١.

بالتمر، فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟ فقيل: نعم، قال: فلا إذن."[1] فجملة: "فلا إذن" لا تستقل بنفسها ولا تفهم إلا في سياق سؤالها، فيجب ضمها إليه، ويكون المعنى: لا يباع الرطب باليابس، لأنه ينقص إذا يبس، وصار كل رطب يباع بيابس ممنوعاً كيفما كان نوعه، لأنه عام في علته التي هي النقصان.[2]

ومثال الخصوص: قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ ﴿٤٤﴾﴾ [الأعراف: ٤٤]، فالجواب هنا كان على قدر السؤال، والسؤال كان عن العذاب الذي هم فيه، وهو خاص بهم.

وأما الجواب المستقل العام، فهو محل خلاف،[3] وللعلماء فيه أربعة مذاهب:

أ- مذهب "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ":

وإليه ذهب المزني والقفال والدقاق من الشافعية، وحكي عن مالك فيه روايتان،[4] ونقله مذهباً للشافعي إمامُ الحرمين، ونصره بقوله: "فالذي صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به."[5]

وينبغي التأكد مما نقل عن مالك، والشافعي في ذلك، لأن كتبهما مليئة بالقول بالعموم فيما صيغته العموم مطلقاً إذا لم يخص. ثم النقل في ذلك عن

---

(١) رواه أبو داود في سننه، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧١، حديث رقم: ٣٣٥٩.

(٢) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٢١٦. وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٦.

(٣) البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحقّ. **تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط. ٢، ١٤٢٧هـ، ج٤، ص٣٩.

(٤) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٢١٦.

(٥) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٣. وانظر أيضاً:
- الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٣٥٩.

الشافعي غير متفق عليه، فلم يذكره الفخر الرازي[1] ولا الشيرازي،[2] بل رد الرازي ذلك في مناقب الشافعي بما ملخصه: "ومعاذ الله أن يصح هذا النقل عنه، وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة، ثم لم يقل الشافعي -رحمه الله- بأنها مقصورة على تلك الأسباب. والسببُ في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول: إن دلالته على سببه أقوى، لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة، لم يجز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه، وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة، وأبو حنيفة عكس ذلك، وقال: دلالته على سبب النزول أضعف ... فبالغ الشافعي في الرد على من يُجَوِّز إخراج السبب، وأطنب في أن الدلالة عليه قطعية، لدلالة العام عليه بطريقين: أحدهما العموم، وثانيهما كونه وارداً لبيان حكمه، فتوهم المتوهم أنه يقول: إن العبرة بخصوص السبب ..."[3]

قال السبكي: "هذا حاصل ما ذكره الإمام، وهو بليغ، وأما ما ذكره إمام الحرمين، فلعله اطلع على نص مرجوع عنه، فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب، ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا، هل تختص بالفقراء، أم يشترك فيها الفقراء والأغنياء؟ والصحيح التعميم، مع أنها وردت على سبب خاص، وهو الحاجة، والفرض أن الصحيح من مذهبه، موافقة الجمهور، وفروعه تدل على ذلك ..."[4]

قلت: وأما ما نسب لمالك من القول بخصوص السبب فلا يجري على أصوله، ومُوَطَّؤُه مليء بالاستدلال بالعموم مطلقاً، وقد حقق الدكتور محمد العروسي[5] أن القائل بذلك، هو ابن خويز منداد من المالكية، وليس مالكاً،

---

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٤- ١٢٥.

(٢) الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٣) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٧٠ - ١٧٢

(٤) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٦.

(٥) انظر مسألة تخصيص العام بالسبب، في:
- البغدادي، **تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٦.

ونسبه القاضي عبد الوهاب لأبي الفرج المالكي. وحكى القرافي أن المالكية يقولون بعموم اللفظ إذا كان مستقلاً، لا بخصوص السبب.[1]

وقد استدل أصحاب هذا المذهب الأول بما يأتي:

- المراد من الخطاب إما بيان السؤال أو غيره، فإن كان الأول فيجب أن لا يزاد عليه، وذلك يقتضي تخصيصه لخصوص سببه، وإن كان الثاني، وجب أن يتأخر ذلك البيان عن تلك الواقعة.[2]
- لو عم الجواب لم يكن مطابقاً للسؤال، والمطابقة شرط، ولهذا لم يجز أن يكون الجواب عاماً، ثم إن السبب لو لم يكن مخصّصاً لما نقله الراوي، لعدم فائدته.[3]

وأجيب بأن الأعم تحصل به المطابقة وزيادة، وإن أريد بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال، فهو غير مُسَلَّم، وفائدته امتناع إخراج صورة السبب عن العموم بالاجتهاد بالإجماع، ويحكى عن أبي حنيفة إخراجها، وهو ضعيف ساقط.

- "اللفظ نص في السبب إجماعاً حتى لا يجوز تخصيصه بدليل، وكونُه نصاً في محل السبب، دليل أنه لا يتناول غيره، إذ لو تناول غيره لتناوله على وجه الظهور الذي يجوز تخصيصه، ولوجب أن يتناول محل السبب على وجه النص، لأن اللفظ العام إذا كان مستغرقاً، فلأنه لا يتناول البعض ظهوراً، والبعض الآخر نصاً، لأن نسبة جميع مسمياته إليه نسبة واحدة، ولما أجمع على تناوله للسبب على وجه كان نصاً فيه ولم يجز تخصيصه، دل ذلك على أنه اختص به واقتصر عليه، وكان بمنزلة لو سئل عن شيء فأجاب بنعم أو لا، فإنه يختص بالسائل وفاقاً."[4]

---

(١) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٢١٦.

(٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٦.

(٣) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٠.

(٤) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٣٦٠ - ٣٦١.

ب- مذهب "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب":

وإليه ذهب الجمهور: الشافعية والمالكية، والحنفية، والحنابلة.

واستدل أصحاب هذا المذهب الثاني بما يأتي:

- الحجة في اللفظ، وهو مقتض للعموم، والسبب لا يصلح أن يكون معارضاً لذلك المقتضي، لاحتمال أن يكون مقصوداً به بيان القاعدة العامة لهذه الصورة وغيرها.

- الصحابة ومن بعدهم من عامة الفقهاء، استدلوا بأسباب خاصة على التعميم؛ كآية اللعان، وآية الظهار، وآية الإفك، والسرقة، ولم ينكر ذلك منكر منهم، فكان إجماعاً.[(١)]

- لا منافاة بين القول بعموم اللفظ وخصوص السبب، لدخول صورة السبب قطعاً في العموم، ولا بُعْدَ أن يدل دليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه، والظاهر في غيره.[(٢)]

- عدول المجيب عن الخاص المسؤول عنه إلى العموم، دليل على أنه يريد العموم الذي يشمل المسؤول عنه وغيرَه، وإلا لو أراد المسؤولَ عنه وحدَه لأجاب عنه بما يخصه، فلما عَدَل عنه، دل ذلك على إرادته وإرادة غيره مما في معناه.

ت- مذهب الوقف:

وهذا المذهب الذي يرى الوقف حكاه القاضي في التقريب.[(٣)]

---

(١) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٩ - ١٨٠. وانظر أيضاً:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٤.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٥.

(٢) البغدادي، **تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٠.

واستدل أصحاب هذا المذهب الثالث بأن الجواب العام الذي خرج على سؤال، يحتمل البعض، ويحتمل الكل، ولا مرجح؛ فيحتمل الكل. وذلك يوجب التوقف.[1]

وهذا غير صحيح، فالعموم في اللفظ ظاهر، وهو كاف في ترجيح لفظه، واحتمالُ الخصوص احتمال ضعيف لا يقوى على منع عموم اللفظ من جريانه في جميع ما دل عليه.

ث- مذهب التفصيل:

وأصحابه يفرقون بين أن يكون السبب سؤالَ السائل، فيختص به، أو وقوعَ حادثة فلا يختص بها.

واستدل أصحاب المذهب الرابع بقاعدة وجوب مطابقة الجواب للسؤال، وهو عين استدلال المذهب الثاني، وقد تقدم أن ذلك ليس بشرط.

وحاصل المسألة هي صحة مذهب الجمهور القائل بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" على النحو الذي تقدم تفصيله.

قال الشوكاني: "وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع، وهو عام، وو روده على سؤال خاص، لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب، ومن ادعى أنه يصلح لذلك، فليأت بدليل تقوم به الحجة، ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك."[2]

رابعاً: الناسخ والمنسوخ

علم الناسخ والمنسوخ، له أهمية كبيرة في التعامل السليم مع النصوص الشرعية. وحظ الأصولي منه، والمفسر والفقيه، على سواء، فكل منهم ملزم

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢١٠.

(٢) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٣٤.

بمعرفته؛ فيستقيم للأصولي بضبطه، تمييزُ المحكم الذي يستقري أحواله ليبني عليها قواعده الاستدلالية. وحظ الفقيه منه، معرفة ما نسخ حتى لا يفتي به، أو يقيس عليه. وحظ المفسر منه، تمييز المحكم من المنسوخ، حتى يعتني أساساً بتحرير ألفاظ المحكم ودلالاته ومعانيه.

قال القرطبي: "معرفة هذا الباب أكيدة، وفائدته عظيمة ... لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفةِ الحلال من الحرام. روى أبو البَخْتَري أن علياً ﷺ دخل المسجد، فإذا رجل يخوِّف الناس، فقال: ما هذا؟ قالوا: رجل يذكّر الناس، فقال: ليس برجل يذكّر الناس، لكنه يقول: أنا فلان بن فلان، فاعرفوني. فأرسل إليه فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ فقال: لا، قال: فاخرج من مسجدنا ولا تُذَكِّر فيه" وفي رواية: "أعَلمتَ الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت."[(١)]

وعِلمُ الناسخ والمنسوخ لا مجال فيه للاجتهاد، ولا للقول بالرأي والظن، بل لا بد فيه من نقل صحيح سليم من الاعتراض، صريح في النسخ. وذلك لا يُتلقى إلا من مشكاة النبوة، أو من الصحابة الذين تلقوه عنه ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً. فما قالوا بنسخه وسَلِم من كل اعتراض فذاك، وما لا فلا. وهو من علوم الصحابة، ومن خصائصهم، فعنهم وحدهم يؤخذ، وإليهم فيه يرجع، لأنهم الذين عاصروا نزول القرآن، وشاهدوا أطواره، وشافهوا صاحب التنزيل، وشافههم به، وأطلعهم على ناسخه ومنسوخه، وعلموا كذلك بالمشاهدة، والمعاشرة، والقرائن الحالية والمقالية والسياقية، المرادَ به من غيره. لذا فهو علمٌ نقلي محض. وقصارى مَن بعد الصحابة فيه، التأكدُ من النقل الصحيح، والمنقول الصريح.

---

(١) رواه البيهقي والصنعاني، بسند صحيح. انظر:
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **المدخل إلى السنن الكبرى**، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ص١٧٧.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. ٢، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٢٢٠، حديث رقم: ٥٤٠٧.

وبناء عليه "فالواجب اتباع سنن رسول الله ﷺ وتحكيمها والتحاكم إليها حتى يقوم الدليل القاطع على نسخ المنسوخ منها، أو تُجمعَ الأمة على العمل بخلاف شيء منها. وهذا الثاني محال قطعاً، فإن الأمة ولله الحمد لم تُجمع على ترك العمل بشيء من السنن إلا سنة ظاهرةَ النسخ معلوماً للأمة ناسخُها."(1)

وبهذا المقياس -إن طبق- ننفي الكثير من دعاوى النسخ التي ملأ بها المفسرون غير المحققين تفاسيرهم، لأن الأصل في آي القرآن الكريم الإحكام، والنسخ استثناء لا يصار إليه إلا بدليله.

وقبل الدخول في تفاصيل النسخ، لا بد من تحرير مدلوله، لأن ذلك أجلى لحقيقته، وأسَدُّ في استعماله.

١- تعريف النسخ وبعض أحكامه

أ- تعريف النسخ:

النسخ في اللغة، عبارة عن تغيير وتبديل، وإزالة وإبطال، يقال: نسخَتِ الشمسُ الظل إذا أبطلته، ونسخت الرياح الرسوم إذا بدلتها، ونسختُ الكتاب إذا نقلت ما فيه.(2)

وفي الاصطلاح، عرفه الباجي بقوله: "إزالة الحكم الثابت بشرع متقدم، بشرع متأخر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً."(3)

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٧.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٦.

(٣) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٣٢٢، وانظر كذلك:
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ج١، ص١٠٣.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٥٥.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٢٨.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٨. =

وتعريف الباجي هذا -وأمثاله مما يوجد في كتب الأصوليين- يقدم لنا المفهوم الذي استقر عليه مصطلح النسخ عند العلماء؛ علماً بأن استعمال هذا المصطلح مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: كان فيها مدلوله واسعاً، فيستعمل في رفع الحكم كله أو بعضه، ويدخل فيه بهذا المعنى تخصيص العام، وتقييد المطلق، وإيضاح المجمل، وشرح المبهم. وكل ذلك كان يسمى نسخاً، لأن حقيقة رفع الحكم، تصدق على الجميع، سواء كان الرفع كلياً أو جزئياً. وهذا الاستعمال شائع عند الصحابة والتابعين، والقرائنُ والسياق تعيّن مرادهم. وعلى هذا، فلا فرق عندهم بين النسخ والتخصيص، والتقييد، فكلها تسمى نسخاً.

قال الشاطبي: "الذي يظهر من كلام المتقدمين، أن النسخ عندهم أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ -في الاصطلاح المتأخر- اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به. وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأنَّ المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص، إذ كان ظاهرُ العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص، أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول. والمبين مع المبهم، كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك،

= - الأصفهاني، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. **بيان المختصر؛ شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط. ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج٢، ص٤٨٩.

استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد، ولا بد من أمثلة تبين المراد."[1]

ثم شرع في إيراد الأمثلة، فنقل نقولاً متعددة عن ابن عباس، تدل بجلاء على أنه يُطلِقُ النسخَ على التخصيص والتقييد.

وقال ابن القيم: "وإن كان نسخاً بالمعنى العام الذي يسميه السلف نسخاً، وهو رفع الظاهر بتخصيص، أو تقييد، أو شرط، أو مانع، فهذا كثير من السلف يسميه نسخاً، حتى سمى الاستثناء نسخاً ..."[2]

المرحلة الثانية: تخصيص هذا المصطلح بالرفع الكلي للحكم الشرعي، وهذا اصطلاحٌ أصوليٌّ متأخر، قد ضيق من عموم هذا المصطلح، وخصه ببعض مدلوله، وهو المراد إذا أُطلق عند المتأخرين. ومن لا يعرف هذا التطور، فإنه يقع في مزالق عند تلقي كلام السلف؛ فكلما سمع أن آية ما منسوخة، فإنه يظن أن حكمها مرفوع بالكلية، وقد يهوله ذلك لكثرته، فينبري لإبطاله إما بالتَّمحُّل والتعسف في التأويل، وإما بتضعيف نسبة ذلك لمن نقل عنه من الصحابة والتابعين وفحول الأئمة، فيقع في تضعيف ما هو صحيح أو تصحيح ما هو ضعيف. ولو درى المراحل التي مر منها المصطلح، لَعَلم مقصود أهل كل مرحلة، فأراح واستراح.

ب- الفرق بين النسخ والتخصيص:

يشترك النسخ والتخصيص في أن كل واحد منهما يوجب رفع حكم ما تناوله اللفظ، سواء كان الرفع كلياً كما في النسخ، أو جزئياً، كما في التخصيص.[3]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٨ المسألة الثالثة: الفصل الثاني من كتاب الأدلة الشرعية.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٦، وج١، ص٣٥.

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٣. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤٣.

ولكنهما يفترقان من جهات متعددة نجملها فيما يأتي:

- النسخ لا يكون إلا بدليل شرعي سمعي، بخلاف التخصيص، فإنه يقع بالأدلة السمعية والعقلية.
- الناسخ يشترط له التراخي عن المنسوخ، بخلاف المخصِّص، فإنه قد يكون مقارناً للمخصوص، وقد يتقدم عنه، وقد يتأخر.
- النسخ يتطرق إلى الأمر بمأمور واحد، بخلاف التخصيص، فإنه لا يرد على الأمر بمأمور واحد، لأن المأمور الواحد لو دخله التخصيص لرفعه ولم يبق منه شيء، فيكون نسخاً لا تخصيصاً.[1]
- النسخ يخرج الدليل المنسوخ عن العمل به في المستقبل، بخلاف التخصيص، فإنه لا يُخرج العام أو المطلق عن الاحتجاج به مطلقاً في المستقبل، لأنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، إما قطعاً وإما ظناً.
- النسخ لا يكون بالقياس ولا بالأدلة العقلية، بخلاف التخصيص، فإنه يجوز بذلك.
- النسخ يدل على رفع الحكم بعد ثبوته، بخلاف التخصيص، فإن الصورة المخصوصة، لم يُرِدْها المتكلم، وإن كان اللفظ يتناولها.
- النسخ يرفع الحكم حتى لا يبقى منه شيء، بخلاف التخصيص، فإنه إنما يُخرِج من الحكم العام أو المطلق صوراً، ويبقى ما عداها على أصله من العموم أو الإطلاق.[2]
- النسخ يختص بالأحكام، والتخصيص يدخل في الأخبار والأحكام.

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٤٥.

(٢) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٣.

ت- إمكان النسخ:

أجمع العلماء على جواز النسخ ووقوعه فعلاً، وهذا الإجماع حكاه الأصوليون والفقهاء كافة. وهو من الإجماع المتيقن الذي لا يعتد فيه بخلاف من أنكره.(١)

استدل الكافة لما ذهبوا إليه من جواز النسخ ووقوعه بالقرآن والسنة المتواترة، والإجماع، والآثار، والواقع التشريعي.

- فأما القرآن: فمما استدلوا به منه:

- قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦].

ووجه الدلالة من الآية، أنه تعالى بين بالنص أنه إن نسخ آية، أو أنساها لنبيه ﷺ، فإنه يأتي بخير منها عملاً وثواباً، أو بمثلها عملاً وأجراً.(٢)

- قولُه تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١]، فالله تعالى نسب تبديل الأحكام -أي نسخها- إلى نفسه، مفنّداً بذلك اتهامات المشركين لرسوله ﷺ بالافتراء على الله. قال الإمام الطبري: "يقول تعالى ذكره: وإذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكم أخرى، والله أعلم بما ينزل: يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدِّل ويغير من أحكامه قالوا: إنما أنت مفتر ..."(٣)

---

(١) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٣٢٤. وانظر أيضاً:
- الأصفهاني، **بيان المختصر؛ شرح مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٢.
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٤٧.

(٢) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٠.

(٣) مرجع سابق، ج١٧، ص٢٩٧.

- وأما السنة فمما استدلوا به منها: حديث بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: "نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا فى سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً."[(1)]

- وأما الإجماع، فقد نقله عامة العلماء: من الأصوليين، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، والمتكلمين.

- وأما آثار الصحابة، فقد استدلوا منها بما يأتي:

• قول ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [النساء: ٩٣]، نزلت هذه الآية وما نسخها شيء.[(2)]

• قوله كذلك: "كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثلَ حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع، وللزوج الشطر والربع."[(3)]

ث- شروط ثبوت النسخ:

لكي يتحقق النسخ ويقال به، يشترط له شروط مأخوذة من حقيقته ووظيفته، ومن نصوص الشرع، وأقوال الصحابة وتصرفاتهم.[(4)]

ويمكن إجمال شروط النسخ في خمسة شروط:

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٢، حديث رقم: ٩٧٧، وج٣، ص١٥٦٣، حديث رقم: ١٩٧٧.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٧٦، حديث رقم: ٤٣١٤.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص١٠٠٨، حديث رقم: ٢٥٩٦.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٨.

- أن يكون النصان متعارضين من كل وجه، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فإنه لا يقال بالنسخ.
- أن يكون الحكم الناسخ والمنسوخ شرعيين، فإن كانا عقليين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر شرعياً، أو كان عادة يفعلها الناس، ثم أزيلت، فلا يسمى ذلك نسخاً، كاستباحة الخمر قبل الإسلام عادة، فتحريمها لا يسمى نسخاً، وإنما هو ابتداء شرع.
- "أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ، متأخراً عنه."[1] فإن اقترن به، كالصفة، والشرط، والاستثناء، فإنه لا يسمى نسخاً اصطلاحاً، وإنما هو تخصيص.
- "أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، فإن كان أضعف منه لم ينسخه، لأن الضعيف لا يزيل القوي، وعليه يدل إجماع الصحابة."[2]
- أن يكون المنسوخ مما يقبل التبديل والتغيير، فلا يدخل النسخ في أصول التوحيد، ولا فيما تأبد من الأحكام، ولا في الأخبار المحضة، لأن هذه كلها تمثل حقائق غير قابلة للتغيير.

جـ- ما يعرف به الناسخ والمنسوخ:

يستدل على نسخ المتقدم بالمتأخر، بوجه من الأوجه الآتية:

- الوجه الأول: تصريح النبي ﷺ بالنسخ، أو تعبيره عنه بأي صيغة من الصيغ المفيدة لذلك، لفظاً ومعنى، كلفظ الرخصة، والإباحة، والعفو. ولا يشترط لذلك ذكر لفظ "النسخ"، مثل قوله ﷺ من حديث بريدة: "كنت نهيكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر بالآخرة، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن الانتباذ في

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٥. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٨.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٩.

الدباء فانتبذوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً"[1] فتقدُّمُ النهي، وتأخر الأمر بالإباحة، دليل النسخ.

- الوجه الثاني: فعل النبي ﷺ المتأخر، النافي لقوله أو فعله أو إقراره المتقدم، مثل رجمه ماعزاً، والغامدية، ولم يجلدهما[2] ففعْلُه ﷺ هذا، دال على نسخ الجلد دون الرجم في قوله: "والثيب بالثيب جلد مائة والرجم."
- الوجه الثالث: إجماع الصحابة على النسخ في حكم من الأحكام، إما قولاً، وإما فعلاً، كإجماعهم على نسخ وجوب صيام عاشوراء بفريضة شهر رمضان. قال القاضي: "يستدل بالإجماع على أن هناك خبرا وقع به النسخ، لأن الإجماع لا ينسخ به."[3]
- الوجه الرابع: أن يصرح الصحابي بتقدم أحد الحكمين المتنافيين على الآخر، فإذا صح عنه ذلك، فإن المتأخر ينسخ المتقدم، لأن جزمه بذلك لا مدخل فيه للاجتهاد، مثاله: قول أُبي بن كعب: "إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم أُمر بالغُسل."[4]
- الوجه الخامس: أن يكون أحد الحكمين شرعياً، والآخر موافقاً للعادة، فيكون الشرعي ناسخاً للعادي، كحديث: "من مس فرجه فليتوضأ،"[5]

---

(١) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط. ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٨، ص٣١٠، حديث رقم: ٥٦٥٢.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٢١، حديث رقم: ١٦٩٥.

(٣) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٨.

(٤) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج١، ص١٨٣، حديث رقم: ١١٠.

(٥) رواه البيهقي وابن ماجة والنسائي، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٠، حديث رقم: ٦١٧.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٢، حديث رقم: ٤٨١.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦، حديث رقم: ٤٤٤.

فإنه ناسخ لقوله: "إنما هو بضعة منك."[1]

٢- الناسخ والمنسوخ من النصوص الشرعية

النسخ باعتبار مورده أنواع: أولها نسخ القرآن بالقرآن، وثانيها: نسخ القرآن بالسنة، وثالثها نسخ السنة بالقرآن، ورابعها نسخ السنة بالسنة.

أ- نسخ القرآن بالقرآن:

أما نسخ القرآن بالقرآن، فلا خلاف فيه، قال الباجي: "لا خلاف بين الأمة في جواز نسخ القرآن بالقرآن ..."[2]

ويقسمه العلماء إلى ثلاثة أنواع:

- ما نسخ حكمه وبقي لفظه، كنسخ الوصية للوالدين والأقربين الوارثين بآية المواريث، لا بحديث: "لا وصية لوارث" كما بينه الشافعي[3] وغيره. ويسمى: نسخ الحكم وبقاء التلاوة.
- ما نسخ حكمه ولفظه، كنسخ: "عشر رضعات معلومات يحرمن،" بـ"خمس رضعات معلومات يحرمن." ويسمى: نسخ التلاوة والحكم.
- ما نسخ لفظه وبقي حكمه. ويسمى: نسخ التلاوة وبقاء الحكم. ويمثل له بحديث عمر الذي فيه: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله."

فقد كان هذا قرآنا يتلى، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه، قال عمر: كنا نقرؤها

---

(١) رواه والنسائي وابن حبان، انظر:
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج١، ص١٠١، حديث رقم: ١٦٥.
- البستي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٣، حديث رقم: ١١٢٠.

(٢) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٩.

(٣) انظر تفصيله في:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٩.

على عهد رسول الله ﷺ ولولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي."[1]

وإذا كان النوع الأول -وهو نسخ الحكم وبقاء التلاوة- ثابتاً ولا إشكال فيه ولا في أمثلته، فإن القول بنسخ التلاوة، سواء مع نسخ الحكم أو مع بقائه، يَرِد عليه إشكال قوي، وهو أن القرآن لا يثبت ولا يُعترف بقرآنيته إلا بالتواتر واليقين، والحال أن ما يذكر من آيات منسوخة اللفظ إنما هو أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا تُثبت نصاً قرآنياً!

وأما حديث "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة،" الذي يعتبر قرآناً نُسخ لفظه وبقي حكمه، ففيه إشكال آخر، وهو وصف الزانيين بالشيخ والشيخة، بينما الحكم يسري على الشباب والشيوخ بلا فرق، إذا كانا محصنين. فإن قيل هذا هو مراد الآية، وأن "الشيخ والشيخة" أريد بهما الثيبان من الرجال والنساء، قلنا هذا التعبير غير معهود لا في اللغة ولا في الشرع. والنصوص الشرعية عبرت بالثيب والمحصن والمحصنة، ولم نجد التعبير بالشيخ والشيخة إلا في هذا الحديث.

على أن مما لا خلاف فيه أن حكم الرجم ثابت -بالنسبة إلينا- بسنة رسول الله ﷺ المتواترة عنه عملاً، المستفيضة عنه قولاً؛ فقد رجم المحصَنين، وشهده عامة المسلمين في حوادث متفرقة، ونقلوه عنه نقل كافة عن كافة، سواء وافق ذلك قرآناً كان ثم نسخ، أو لم يوافقه؛ إذ العبرة في ذلك بفعله وقوله ﷺ. وقد أشار عمر إلى ذلك بقوله: "فقد رجم رسول

(1) أخرجه البخاري مختصرا في الحدود، وقد روى مثلَ ما روى عمر، زيدُ، وأبو أمامة، وأبي، وعبد الرحمن بن عوف، وابن عباس، وجميعها عند النسائي. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٦٢٢.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٤، ص٢٧٠، حديث رقم: ٧١٤٥ وما بعده.

الله ﷺ ورجمنا،" وكذلك قول علي ﷺ في رجم شُراحَة: "جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ."[1] فهذا علي ﷺ قد نص أنه رجم بسنة رسول الله، لا بالاستناد لما في كتاب الله المنسوخ، فلو كان مستنده الآية المنسوخة لَذَكَرَها، لأنه في معرض البيان.

ب- نسخ القرآن بالسنة:

وهذه المسألة فيها تفصيل وتفريق بين ما هو متواتر وما هو آحاد. فأما السنة الآحادية، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بها، ونقل ابن السمعاني فيه الاتفاق؛[2] لأنه لا يوجد مثال واقعي معتمد ومتفق عليه من ذلك، وكل ما يذكره من خالف، فهو عمومات وهي أعم من الدعوى.

واختلفوا في نسخ القرآن بالسنة المتواترة، فذهب الجمهور إلى جوازه ووقوعه، وذهب الشافعي إلى منع ذلك مطلقاً بقوله: "وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب؛ وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً ... وهكذا سنة رسول الله، لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله، لسن فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة التي قبلها، وهذا مذكور في سنته ﷺ."[3]

وهو كذلك ظاهر مذهب مالك في الموطأ، فقد ورد في باب الوصية للوارث والحيازة، أن يحيى قال: "سمعت مالكاً يقول في هذه الآية إنها منسوخة: قولُ الله تبارك وتعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠]، نسخها ما

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٩٨، حديث رقم: ٦٤٢٧.

(٢) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٠. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٨.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٠٦ - ١٠٧.

نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل."[١] قال ابن عبد البر: "وقد قيل إن آية الوصية نسختها آية المواريث. قال ذلك مالك، وجماعة من العلماء قبله وبعده ... وهو قول كل من لا يجيز نسخ القرآن بالسنة، وهو قول الشافعي وأصحابه، وأكثر المالكيين، وداود، وسموا السنة بياناً لا نسخاً."[٢]

قلت: نص الشافعي السابق صريح في أنه يمنع جواز نسخ السنة بالكتاب، أو الكتاب بالسنة. وانتزع ذلك من الآيات القرآنية التي استدل بها، وذلك منه اجتهاد في فهم تلك الآيات على النحو الذي ذكر؛ لكن فيه نوع غموض من جهة إفادة تلك الأدلة لذلك المدعى. وبسبب هذا الغموض اختلف أئمة المذهب الشافعي وغيره من المذاهب الأخرى في ملحظ هذا المنع ومغزاه؛ فمن الأئمة من استعظم أن يصدر هذا عن الشافعي، وعده زلة منه؛ حتى قال إلكيا الهراسي: "هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره،"[٣] والمنتصرون لرأي الشافعي حملوا كلامه على محامل: فمنهم من حمل ذلك على أنه يقصد السنة غير المتواترة، ومنهم من تأول ذلك على المنع العقلي، ومنهم من تأوله على المنع الشرعي، ومنهم من تأوله على المنع العقلي والشرعي معاً.

وكل من انتصر لرأي الشافعي من الأئمة، حاول أن يحمل كلامه على محمل صحيح يليق بمكانته وعلمه، حتى ينسجم مع انتصاره للسنة وجعلها حجة قائمة بذاتها، تجب طاعتها فيما استقلت به من أحكام، وما دلت عليه من زيادة أو نقصان. فهذا يقتضي أن تكون حجة في النسخ، لأنها بيان للمنسوخ المتروك، وللناسخ الثابت المعمول به. وما دامت بياناً، فكيف لا تنسخ القرآن، والنسخ بيان؟

---

(١) الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٢، ص٧٦٥.

(٢) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٧، ص٢٦٣.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٢ - ١١٩.

وسيظهر لمن أنعم النظر في كلام الشافعي، أنه يحتاط أشد الاحتياط في قضية النسخ مطلقاً، وأن مجاله ضيق إلى حد أن كل ما فيه احتمال، ولم يأت دليل قاطع على نسخه، فلا يجوز القول به فيه، وعلى هذا يجري عنده نسخ القرآن بالقرآن وحده، ونسخ السنة بالسنة وحدها، دون نسخ أحدهما بالآخر؛ لأنه إذا اقتصرنا على نسخ القرآن بالقرآن، ستكون الصور التي يتحقق ذلك فيها بالضوابط الصارمة قليلة، وكذلك السنة بالسنة، بخلاف ما إذا قلنا: إن أحدهما ينسخ الآخر، فإن الصور ستكون أكثر. وهذا من فقه الشافعي ودقة نظره، وقوة مسلكه -بغض النظر عن إصابته من عدمها في هذه المسألة- ذلك أن الأصل في النصوص الشرعية هو إحكامها وإعمالها جميعها، والقول بالنسخ استثناء لا يقال به إلا حينما يتحقق بأدلته، حتى لا يفتح الباب لكل من أراد التنصل من حكم آية، أو أراد الانتصار بها لرأي على رأي أن يقول: نسخت هذه الآية بحديث كذا، أو نسخ هذا الحديث بآية كذا. وهذا الذي احتاط منه الشافعي قد وقع فيه بعض المنتسبين للمعرفة من أهل الأهواء المنتصرين للمذاهب أو للآراء، فقد ادعوا النسخ في كثير من الآي التي لا توافق النحلة، ولا تتفق مع المشرب، إما بآيات أخرى لا يتحقق فيها ذلك، أو بأحاديث صحيحة أو ضعيفة، ولكن لا دلالة فيها على النسخ؛ فوسعوا بذلك شرخ القول بالنسخ في القرآن بالخصوص، حتى ظن من لا علم له بالقرآن وعلومه، أن النسخ فيه كثير.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الشافعي منع ذلك من جهة دلالة النقل عليه، ولم يقع في كلامه أيُّ إشارة للمنع أو الجواز العقليَيْن أبداً، وكلامُه -بما ساقه من الآيات- دال على المنع الشرعي. وأقوى ذلك النقل عنده آيةُ: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ ١٠٦﴾ [البقرة: ١٠٦]، فهو يرى أن جزاءها قيْدٌ في شرطها، فإذا نَسخ اللهُ آية يأتي بآية خير منها، وإذا أنسى آية لنبيه ﷺ -أو أنسأها- يأتي بمثلها. ودلالةُ ذلك الإتيانُ بآية خير من المَنْسِيّة، أو آية مثل المُنسَأة؛ فلو كانت السنة تنسخ القرآن، لكان ذلك مخالفاً لمنطوق هذه الآية عنده. وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ ١٥﴾ [يونس: ١٥]، يدل عنده على أن النبي

ﷺ قد يقول في سننٍ من تلقاء نفسه بما ألهمه الله، وعصمه من الخطأ فيه، فلو جاز أن تنسخ تلك السنن القرآن، لكان ذلك مخالفاً لمنطوق الآية، ورسول الله ﷺ لا يقول أو يفعل ما يخالف منطوق القرآن ودلالته أبداً، فدل ذلك على أنه لا توجد عنده سنة تنسخ القرآن.

ومن جهة ثالثة: فإن الشافعي منع ذلك من جهة دلالة الواقع الموافق لدلالة الآية. فهو يرى أنه لا يوجد مثال واحد مسلم نُسخ فيه القرآن بالسنة؛ إذ جميع الأمثلة التي يذكرها غيره في ذلك، ثبت عنده بالاستقراء أن السنة فيها وقعت بياناً للناسخ القرآني، لا أنها هي الناسخة. وهذا يعني أن السنة هنا مؤكدةٌ للناسخ، ومزيلةٌ لما فيه من احتمال عدم النسخ.

من ذلك: نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث، وجعْلُ حديث: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث" بياناً للناسخ؛ لا أنه ناسخ. قال الشافعي: "فأنزل الله ميراث الوالدين ومن ورث بعدهما ومعهما من الأقربين، وميراثَ الزوج من زوجته، والزوجةِ من زوجها؛ فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين، والوصية للزوج، والميراث مع الوصايا، فيأخذون بالميراث والوصايا، ومحتملة بأن تكون المواريثُ ناسخة للوصايا؛ فلما احتملت الآيتان ما وصفنا، كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله؛ فما لم يجدوه نصاً في كتاب الله، طلبوه في سنة رسول الله؛ فإن وجدوه، فما قبلوا عن رسول الله، فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته. ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي -من قريش وغيرهم- لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: "لا وصية لوارث" ... ويأثرونه عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي؛ فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين ... وإنما قبلناه بما وصفتُ من نقل أهل المغازي، وإجماع العامة عليه ... فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي قال: "لا

وصية لوارث،" على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة ..."[1]

وهذا صريح في أن الشافعي جعل الحديث دليلاً على أن الناسخ هو آية المواريث، لا الحديث نفسه. وذلك عنده بين في قوله ﷺ: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه." وذلك الحق إنما هو مفصل في آية النساء لا في الحديث. فلو كان الحديث هو الناسخ، لفُصِّلت فيه تلك الحقوق، وهو بذلك لم يخرج -عند الشافعي- عن دائرة بيان أن الناسخ هو القرآن.

ت- نسخ السنة بالقرآن:

وهذه المسألة قد اختلفوا فيها، فذهب جمهور الأصوليين والفقهاء إلى جواز ذلك ووقوعه، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

- التوجه إلى بيت المقدس للصلاة كان بالسنة المستفيضة، ثم نسخ الله ذلك بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ ﴿١٤٤﴾﴾ [البقرة: ١٤٤].
- في بداية فرض الصيام، كان الصائم إذا أفطر ثم نام، حرم عليه الطعام والشراب ومباشرة زوجه إلى الليلة القابلة، فنسخ الله ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة: ١٨٧]،[2] فنَسخت هذه الآية ما كان مشروعاً بالسنة.

وذهب الشافعي إلى أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، كما سبق.

وقال الجويني: "والذي اختاره المتكلمون -وهو الحق المبين- أن نسخ السنة بالكتاب غير ممتنع،"[3] وقال ابن السمعاني عن مذهب الشافعي في منع نسخ السنة بالقرآن: "واعلم أن المسألة مشكلة جداً."[4]

---

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٧ - ١٤٢.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٧٦، حديث رقم: ١٨١٦.

(٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٥١.

(٤) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٤.

ث- نسخ السنة بالسنة:

نسخ السنة بالسنة جائز بالإجماع. والنسخ فيها يكون للأحكام، ولا مدخل للرسم فيه. وتفاصيل هذه المسألة نرسم أهم صورها على النحو الآتي:

- نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة قولاً وفعلاً. وهذا لا خلاف فيه؛ لاستوائهما في قوة الثبوت. وقد يستويان في قوة الدلالة، أو يختلفان فيها. ومثاله لا يكاد يوجد.[١]
- نسخ السنة الآحادية بالسنة الآحادية قولا وفعلا. وهذا لا خلاف فيه، لاستوائهما في المرتبة.
- نسخ السنة الآحادية بالمتواترة قولاً وفعلاً. وهذا جائز كذلك بالإجماع، لأنه إذا كان الآحاد يُنسَخ بالآحاد الذي هو مثله؛ فنسخه بالمتواتر الذي هو أقوى منه أولى وأحرى؛ ولكن لا يوجد له مثال.[٢]
- نسخ السنة المتواترة بالآحادية قولاً وفعلاً. وهذا النوع وقع الخلاف في جوازه ووقوعه.

فذهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة، وابن بَرهان، وإلكيا الهراسي إلى أنه يجوز عقلاً.[٣] وذهب الجمهور من العلماء إلى أن ذلك غير واقع. ونقل ابن السمعاني وسليم الرازي الإجماع على عدم جوازه، لأن ذلك لم يقع، ولا يوجد له مثال واحد سليم. وذهب أحمد في رواية، وجماعة من أهل الظاهر -منهم ابن حزم-[٤] إلى جوازه ووقوعه، واحتجوا بحديث ابن عمر أنه قال: "بينا الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن النبي ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد

---

(١) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٦٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٦١.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٨.

(٤) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٧.

أمر أن يستقبل الكعبة؛ فاستقبلوها -وكانت وجوههم إلى الشام- فاستداروا إلى الكعبة."[1]

وفي حديث البراء بن عازب أنه لما نزلت آية: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ ﴿١٤٤﴾﴾ [البقرة: ١٤٤] صلى مع النبي ﷺ رجل ثم خرج بعد ما صلى، فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر نحو بيت المقدس، فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة؛ فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة."[2]

وهذه القصة ليس فيها أن إخبار الرجل هو الناسخ، وإنما الناسخ هو الآية، فهو من باب نسخ السنة المتواترة بالقرآن. والرجل لا يعدو أنه أخبر الناس بالناسخ في التحول فتحولوا، بدليل أنه قال لهم: "إن النبي ﷺ قد أنزل عليه قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة" وقد فهموا من كلامه هذا -وهم في الصلاة- أن استقبال بيت المقدس قد نسخ بقرآن حادثِ النزول، وليس في القصة إلا قبول الواحد العدل الثقة في الإخبار عن الناسخ، لا عن أنه نفسه الناسخ. ومثل هذا يقبل فيه خبر الواحد بالإجماع، فتبين بهذا أنه لا يوجد مثال واحد نسخت فيه السنة المتواترة بالآحادية.

٣- حكمة النسخ وفوائده

الحكمة الجامعة من مشروعية النسخ هي أنه شكْلٌ من أشكال التدرج في تأسيس الشريعة وتثبيت أحكامها وتمرين الناس عليها والارتقاء بهم في مدارجها. كما أن في مبدأ النسخ تنبيهاً للعلماء على حكمة تشريعية ماضية، وهي إمكانية التغير فيما تتغير أسبابه ومناطاته من أحكام. ومن هذا الباب قرر الأصوليون والفقهاء قاعدة "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً،" وقاعدة "لا

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٧، حديث رقم: ٣٩٥.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٥، حديث رقم: ٥٢٦.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٥، حديث رقم: ٣٩٠.

ينكر تغير الفتوى بتغير الزمان،" وقاعدة "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور." وهذا في غير الأحكام الثابتة المستقرة في الدين.

ولابن القيم كلام نفيس وعميق في بيان جانب آخر من فوائد النسخ، وهو التنبيه على ما يبقى للأحكام المنسوخة من فائدة واعتبار، لولاهما لما كانت قد شرعت قبل نسخها. فالحكم المنسوخ يبقى له نوع اعتبار في الشرع، ولو أن العمل به على النحو الذي كان، قد نسخ وانتهى. قال رحمه الله: "وههنا سر بديع من أسرار الخلق والأمر ... وهو أن الله لم يخلق شيئاً ولم يأمر بشيء ثم أبطله وأعدمه بالكلية؛ بل لا بد أن يثبته بوجه ما، لأنه إنما خلقه لحكمة له في خلقه. وكذلك أمْرُه به وشَرْعُه إياه، هو لما فيه من المصلحة. ومعلوم أن تلك المصلحة والحكمة تقتضي إبقاءه، فإذا عارض تلك المصلحةَ مصلحةٌ أخرى أعظم منها، كان ما اشتملت عليه أَوْلى بالخلق والأمر، ويُبقي في الأولى ما شاء من الوجه الذي يتضمن المصلحة، ويكون هذا من باب تزاحم المصالح. والقاعدة فيها شرعاً وخَلقاً تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان، فإن تعذر قُدمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى. وإذا تأملت الشريعة والخلق رأيت ذلك ظاهراً. وهذا سر قَلَّ من تفطن له من الناس. فتأمل الأحكام المنسوخة حكماً حكماً: كيف تجد المنسوخ لم يبطل بالكلية بل له بقاء بوجه.

فمن ذلك نسخ القبلة، وبقاءُ بيت المقدس معظماً محترماً تشد إليه الرحال ويقصد بالسفر إليه وحطِّ الأوزار عنده واستقبالِه مع غيره من الجهات في السفر. فلم يبطل تعظيمه واحترامه بالكلية وإن بطل خصوص استقباله بالصلوات. فالقصد إليه ليصلَّى فيه باق ...

ومن ذلك نسخ التخيير في الصوم بتعيينه؛ فإن له بقاء وبياناً ظاهراً. وهو أن الرجل كان إذا أراد أفطر وتصدق؛ فحصلت له مصلحة الصدقة دون مصلحة الصوم، وإن شاء صام ولم يَفْدِ؛ فحصلت له مصلحة الصوم دون الصدقة. فحُتِّم الصوم على المكلف؛ لأن مصلحته أتم وأكمل من مصلحة الفدية، ونُدب إلى

الصدقة في شهر رمضان. فإذا صام وتصدق حصلت له المصلحتان معاً. وهذا أكمل ما يكون من الصوم، وهو الذي كان يفعله النبي ﷺ؛ فإنه كان أجود ما يكون في رمضان. فلم تبطل المصلحة الأولى جملة؛ بل قُدِّم عليها ما هو أكمل منها وجوباً، وشُرع الجمع بينها وبين الأخرى ندباً واستحباباً ...

ومن ذلك نسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من العدو بثباته للإثنين، ولم تبطل الحكمة الأولى من كل وجه، بل بقي استحبابه، وإن زال وجوبه. بل إذا غلب على ظن المسلمين ظفرهم بعدوهم، وهم عشرةُ أمثالهم، وجب عليهم الثبات وحرم عليهم الفرار، فلم تبطل الحكمة الأولى من كل وجه.

ومن ذلك نسخ وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، لم يبطل حكمه بالكلية، بل نُسخ وجوبه وبقي استحبابه والندب إليه وما علم من تنبيهه وإشارته، وهو أنه إذا استُحبت الصدقة بين يدي مناجاة المخلوق، فاستحبابها بين يدي مناجاة الله عند الصلوات والدعاء أولى. فكان بعض السلف الصالح يتصدق بين يدي الصلاة والدعاء إذا أمكنه، ويتأول هذه الأولوية. ورأيت شيخ الإسلام ابن تيمية يفعله ويتحراه ما أمكنه، وفاوضته فيه فذكر لي هذا التنبيه والإشارة.

ومن ذلك نسخ الصلوات الخمسين التي فرضها الله على رسوله ليلة الإسراء بخمس، فإنها لم تبطل بالكلية، بل أُثبتت خمسين في الثواب والأجر، خمساً في العمل والوجوب ...

ومن ذلك الوصية للوالدين والأقربين، فإنها كانت واجبة على من حضره الموت، ثم نَسخ الله ذلك بآية المواريث، وبقيت مشروعة في حق الأقارب الذين لا يرثون ..."[1]

وخلاصة هذا المبحث: أن دعاوى النسخ لعدد كثير من الآيات القرآنية والسنن النبوية، مبالغ فيها ولا يثبت أكثرها وفق المعايير والشروط العلمية. كما

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٣هـ، ج٢، ص٣٢ -٣٣.

أن جانباً من هذه الكثرة يرجع إلى المفهوم الموسع للنسخ عند السلف؛ إذ يدخل فيه عندهم التخصيص والتقييد. وعلى هذا، فإذا كان السابقون يكثرون من القول بالنسخ وتعظيم شأنه، فلهم عذرهم بناء على مفهومه عندهم. وأما اللاحقون من المفسرين والأصوليين، فلا عذر لهم في السير على ذلك والزيادة عليه، بعد أن أصبح مصطلحهم في النسخ مضيقاً لا يعني سوى الرفع الكامل للحكم.

خاتمة:

لقد حرصنا في هذا الفصل -تحققاً بمقاصد المشروع العام الذي يوجهه- على أمرين رئيسين:

أولهما: بحث المسائل التي لها صلة وثيقة بالاستنباط من القرآن الكريم، أو هي عون على ذلك، ومن ثم استبعدنا كل ما لا يخدم هذه الوظيفة. وقد تجلت فائدة هذا الصنيع في حصر ما هو حري بأن يوليه الأصولي الأولوية تنظيراً وتقعيداً وتطبيقاً؛ ومن ذلك بيان مقاصد التفسير وأهمية التفسير الموضوعي والكليات القرآنية، والإشارة في ثنايا الفصل إلى مسائل كثيرة بخست حقها من البحث ولا تزال بحاجة إلى تحرير.

وثانيهما: مراجعة مسلّمات ومفاهيم وأحكام ومبالغات، تلبس بها التراث التفسيري والأصولي وهي مما يشوش على الاستنباط من القرآن الكريم ويحجب عنا -بقدر ما وبحسب طبيعة المسألة موضوع البحث- بصائره وهدايته؛ ومن ذلك مسائل تتعلق بآيات الأحكام وأسباب النزول والنسخ.

ونحسب حاجة الأمة العلمية والعملية إلى استئناف الأصوليين والمفسرين النظر في مثل هذه القضايا حاجة ملحة عسى الله أن يقيض لها من يقوم بواجب الوقت.

الفصل الثاني

السنة النبوية



تمهيد:

لقد استبعدنا -على منهجنا في هذا الكتاب- كثيراً من القضايا التي ليست من صميم الوظيفة الأصولية، والأجدر بها أن تعالج في كتب العقيدة أو مؤلفات مصطلح الحديث؛ وذلك كعصمته ﷺ، وكمباحث الجرح والتعديل، وطرق التحمل والأداء، وغيرها من المباحث التي لا تتصل اتصالاً مباشراً بالوظيفة الأصولية التي حددناها في منهج هذا الكتاب.

هذا من حيث الشكل. أما من حيث المضمون فقد بان لنا أن نذكر القضايا الأصولية المقررة عند أهل الفن قديماً وحديثاً على سبيل الاختصار، ونفصل القول بعض التفصيل في موضوعين نحسبهما أخطر مواضيع السنة، ويحظيان بمزيد اهتمام من المتشرعة في العصر الحاضر، وهما: مفهوم السنة، وكيفية التعامل معها.

أما فيما يخص مفهوم السنة فلا بد أن يميز الناظر فيه بين ما صح نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو من قبيل التشريع العام، وما هو ليس كذلك، حتى لا يلزم المكلفين بما لم يوجبه الله ولا رسوله، أو يدعوهم إلى الاستنان بما لم يندب إليه الله ولا رسوله.

وأدرجنا تحت مفهوم السنة الحديث عن قول الصحابي، وعمل أهل المدينة، لكونهما إنما يستمدان مشروعية تناولهما ضمن الأدلة الشرعية من ارتباطهما بالسنة وتبعيتهما لها.

وأما فيما يخص كيفية التعامل مع السنة فسننطلق في بيانها من مسلَّمة، وهي أن السنة إذا ثبت كونها من التشريع العام فإنها تابعة للقرآن وحائمة حوله: تبيّنه ولا تخالفه، وتزيد عليه بما لا يعارضه؛ فالقرآن يفهم بها، وهي تفهم على ضوئه، فلا تنافي بينهما ولا تضاد.

وعلى هذا جعلنا هذا الفصل في ثلاثة مباحث، هي: مفهوم السنة وحجية السنة وطرق إثباتها، وكيفية التعامل مع السنة.

أولاً: مفهوم السنة

١- تعريف السنة

السنة -بخلاف القرآن الكريم- تحتاج إلى تعريف وإلى تدقيق في مضمونها ومفهومها، نظراً لتعدد الآراء وتفاوت الأنظار في ذلك.

والمقصود بالسنة هنا: هو ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.[١]

أ- شرح التعريف:

- قولنا: "ما صدر عن رسول الله ﷺ" يخرج به ما صدر عنه قبل أن يصبح نبياً يوحى إليه، وما صدر عن غيره، رسولاً كان أو غير رسول.
- وقولنا: "غير القرآن" يخرج به القرآن، مع أن تبليغه صدر عن رسول الله.
- وأما قولنا: "من قول" فإن القول لا إشكال فيه ولا تفصيل.[٢] وهو أول ما نعني عندما نقول: إن السنة هي الأصل الثاني من أصول التشريع. وذلك نحو قوله ﷺ في النكاح: "لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها."[٣]
- وأما قولنا: "أو فعل"
  - فإن الفعل من حيث الجملة حجة شرعية كما سيأتي، وهو -كما قال

---

(١) ينظر تفصيل القول في مفهوم السنة عند اللغويين والمحدثين والفقهاء في كتاب:
- عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**. الرياض وهيرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٤٥.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.

(٣) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٦٥، حديث رقم: ٤٨٢٠.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٢٨، حديث رقم: ١٤٠٨.

الشاطبي-: "أبلغ في باب التأسي والامتثال من القول المجرد."[1] وذلك نحو وضوئه ﷺ، وصلاته، وحجه، وأنه كان يُقبِّل وهو صائم،[2] وأنه كان يصبح جنباً من جماع، غير احتلام، في رمضان ثم يصوم،[3] وأنه قضى باليمين مع الشاهد.[4]

- ويلحق بالفعل الترك.[5] ومرادنا بالترك هنا: عدم فعل المقدور قصداً، وهو الذي يعبَّر عنه بالكف أو الإمساك أو الامتناع.[6]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٩. هذا وإن الفعل النبوي له خصوصية يتميز بها عن القول، لذلك ستكون لنا معه وقفات أخرى في هذا الفصل وفي فصل آخر من هذا الكتاب (ينظر الباب الخاص بطرق الاستنباط).

(٢) رواه مالك ومسلم، وغيرهما، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٣، حديث رقم: ٦٤٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧٦، حديث رقم: ١١٠٦.

(٣) رواه مالك ومسلم، وغيرهما، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٩، حديث رقم: ٦٣٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧٩، حديث رقم: ١١٠٩.

(٤) رواه مالك في الموطأ مرسلا، ومسلم موصولاً عن ابن عباس، ووصله الشافعي كذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وغيرهم. انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٢٢، حديث رقم: ١٤٠٤.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٣٧، حديث رقم: ١٧١٢.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ج٦، ص٢٧٢.

(٥) السرخسي، أبو بكر بن أحمد. **المبسوط**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج١، ص٥٧. وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.

(٦) الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م، ص٣٥. وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨ - ٥٩.
- الأشقر، محمد سليمان. **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٢، ص٤٥ - ٦٩. =

أما الترك غير المقصود فليس داخلاً في موضوعنا، ولذلك قال الإمام ابن تيمية في سياق كلامه عن دخول الحمامات: "ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها أو عدم استحبابه بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولا أبو بكر وعمر؛ فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمامات، وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها. وقد علم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام. فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضي الاستحباب بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان. وهذا كما أن ما خلقه الله في سائر الأرض من القوت واللباس والمراكب والمساكن لم يكن كل نوع منه موجوداً بالحجاز، فلم يأكل النبي ﷺ من كل نوع من أنواع الطعام والقوت والفاكهة، ولا لبس من كل نوع من أنواع اللباس. ثم إن من كان من المسلمين بأرض أخرى كالشام ومصر والعراق واليمن وخراسان ... وغير ذلك عندهم أطعمة وثياب مجلوبة عندهم أو مجلوبة من مكان آخر، فليس لهم أن يظنوا ترك الانتفاع بذلك الطعام واللباس سنة، لكون النبي ﷺ لم يأكل مثله، ولم يلبس مثله؛ إذ عدم الفعل إنما هو عدم دليل واحد من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول باتفاق العلماء. وسائر الأدلة من أقواله كأمره ونهيه وإذنه، ومن قول الله تعالى، هي أقوى وأكبر، ولا يلزم من عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية."[(١)]

فمرادنا -إذن- هو الترك المقصود للفعل أو القول والإعراض عنهما مع وجود المقتضي لهما وانتفاء المانع. فمتى ترك الرسول ﷺ أمراً مقدوراً قصداً، دل هذا على أن ذلك الأمر غير مشروع ...،[(٢)] وذلك كتركه ﷺ الأذان والإقامة

= -كافي، أحمد. "دليل الترك بين المحدثين والأصوليين"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص٣٤ وما بعدها، وص١٧٧ وما بعدها.

(١) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣١٣ - ٣١٤.

(٢) وقد يقع الترك لوجوه أخرى. محل تفصيلها الباب الخاص بطرق الاستنباط. انظر:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٠-٦١.

لصلوات العيدين والخسوف والاستسقاء، وكتركه الجهر في الركعة الثالثة من المغرب، والثالثة والرابعة من العشاء؛ وكتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة.

- وقد اختُلف في الكتابة والإشارة هل هما من الأقوال أو الأفعال أو هما قسيم للقول والفعل؟[1]

والأمر عندنا في ذلك الخلاف هين ما دام الاتفاق حاصلاً على أن الكتابة والإشارة داخلتان في مسمى السنة، تستفاد منها الأحكام كما تستفاد من الأقوال والأفعال،[2] بل إنهما أدل على البيان من سائر الأفعال.

فمثال الكتابة: كتبه ﷺ إلى عماله من الصحابة، وإلى حكام البلاد المجاورة للمدينة. وقد حفظت لنا كتب السنة كتابته ﷺ أحكام الزكاة -قبل وفاته- في كتاب أخرجه أبو بكر ﷺ بعد وفاته، فعمل بما فيه حتى توفي، ثم عمل به عمر بن الخطاب ﷺ حتى توفي، ثم تبعهما الصحابة، ومن أتى بعدهم.

ومثال الإشارة: قوله ﷺ: "... الشهر هكذا وهكذا وهكذا" -وعقد الإبهام في الثالثة- "والشهر هكذا وهكذا وهكذا" يعني تمام ثلاثين.[3]

- وأما قولنا "أو تقرير،" فإنه من باب عطف الخاص على العام، لأهميته، لأن التقرير[4] فعل. وهو أن يسمع النبي ﷺ قولاً أو يرى فعلاً أو ينقل ذلك إليه من رآه أو سمعه، فلا ينكره، ولا يبدي تبرماً ولا غضباً منه.

---

(١) انظر التفصيل في:
- الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠ - ٣١.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٢ - ٢١٣.

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٣١، حديث رقم: ٤٩٩٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٩، حديث رقم: ١٠٨٠.

(٤) التقرير والإقرار لغة بمعنى واحد، وهو: تثبيت الشيء في مكانه. وانظر تفصيل هذا الموضوع في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠١ - ٢١٠.
- الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨ - ١٣٠.

فهذا القول أو الفعل الذي اطلع عليه الرسول ولم ينكره يعتبر مشروعاً ومقبولاً؛ لأن الرسول ﷺ لا يقر أحداً على باطل؛ وذلك كإقرار الرسول الصحابة على السجود على الثياب عند اشتداد الحر،[1] و"كتقريره النساء على الخروج والمشي في الطرقات، وحضور المساجد وسماع الخطب، التي كان ينادى بالاجتماع لها؛"[2] وتقرير الحبشة باللعب في المسجد بالحراب، وتقريره عائشة رضي الله عنها على النظر إليهم.[3]

والتقارير في واقع الأمر هي النصيب الأعظم من السنة وإن كان ما نقل إلينا من الأقوال والأفعال هو الأكثر. ولذلك توسع ابن القيم في "إعلام الموقعين" في ذكر الأمثلة لمختلف الأنشطة والأعمال التي كان يمارسها الصحابة وأقرهم عليها رسول الله ﷺ.[4]

ولأجل أن الصحابة هم وحدهم الذين شهدوا كثيراً من تقريراته التي لم تنقل إلينا كانوا أعرف بسنن رسول الله ﷺ من كل عالم أتى بعدهم، وإن كان قد جمع كل السنن المروية، ولأجل ذلك كان لأقوال فقهاء الصحابة ميزة خاصة عند العلماء، كما سيأتي في مطلب قول الصحابي، وعلاقته بالسنة.

ويدخل في حكم التقرير ما إذا ذَكَر رسولُ الله ﷺ في أثناء قول له أمراً، ولم يتعقبه بإنكار. من ذلك ما قصه من اغتسال موسى عليه السلام وحده عرياناً، واغتسال أيوب عليه السلام كذلك. فقد روى البخاري عن أبي هريرة قول رسول الله ﷺ: "كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة، ينظر بعضهم إلى بعض، وكان موسى يغتسل وحده،

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٥١، حديث رقم: ٣٧٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ج٢، ص٣٢٦.

(٣) انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٣، حديث رقم: ٤٤٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٧، حديث رقم: ٨٩٢.

(٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٥ - ٣٢٧.

فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر.[1] فذهب مرة يغتسل، فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه، فخرج موسى في أثره يقول: ثوبي يا حجر، ثوبي يا حجر، حتى نظرت بنو إسرائيل إلى موسى فقالوا: والله ما بموسى من بأس، وأخذ ثوبه فطفق بالحجر ضرباً." وقوله ﷺ كذلك: "بينما أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك، ولكن لا غنى بي عن بركتك."

وكان البخاري قد صدَّر قبل هذين الحديثين الباب بحديث معلَّق عن بهز ابن حكيم عن أبيه حكيم عن جده معاوية بن حيدة مرفوعاً: "الله أحق أن يستحيى منه من الناس."[2]

قال ابن حجر بعد ذكره رأي بعض العلماء في الجمع بين حديث بهز وقصتي موسى وأيوب عليهما السلام: "والذي يظهر أن وجه الدلالة منه أن النبي ﷺ قص القصتين ولم يتعقب شيئاً منهما، فدل على موافقتهما لشرعنا، وإلا فلو كان فيهما شيء غير موافق لبينه ..."[3]

ومما يلحق بالتقرير قول الصحابي: "كنا نفعل على عهد النبي ﷺ كذا ...." والأصوليون قد اختلفوا فيما تدل عليه هذه العبارة.[4] والذي نختاره أنه إن كان

---

(١) الأَدَرَة بالفتح: نفخة في الخصية. كذا قاله الجوهري. انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص ٥١٤.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٧، باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة، ومن تستر فالستر أفضل. وأول حديث بهز عند غير البخاري من أصحاب السنن وغيرهم عن معاوية بن حيدة: "قلت يا نبي الله: عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟" قال: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك." قلت يا رسول الله: أحدنا إذا كان خاليا؟ قال: "الله أحق ..." الحديث.

(٣) ينظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص ٥١٣.
وكذلك الشأن في القرآن: فإذا ذكر الله أمراً أو قص قصةً ولم يتعقب شيئاً من ذلك بالإنكار فهذا يدل على أن ما ذكره غير منكر.

(٤) في المسألة ثلاثة أقوال: الأول: أنه حجة مطلقاً، لأن الصحابي ذكره في معرض الاحتجاج، فدل على أن الصحابي قد علم بلوغه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. الثاني: ليس بحجة، لأنه لم ينقل أن الرسول قد علم به فأقره. والثالث: التفصيل، وهو الذي اخترناه للوجه الذي سنذكره.

في لفظ الصحابي ما يدل على أن ذلك كان شائعاً معروفاً في عهد النبي ﷺ بحيث تتوفر الدواعي إلى وصوله إليه وعلمه به فإنه يلحق بالتقرير، لأن القاعدة المعتبرة عند الفقهاء، والتي يستعملونها فيما لا يحصى من الفروع هو أن الغالب كالمحقق. أما إن كان الفعل الذي حكاه الصحابي مما يخفى على الرسول غالباً فلا يعد حجة، تطبيقاً للقاعدة السابقة نفسها.

ومثال ما يلحق بالتقرير قول أبي سعيد الخدري في شأن زكاة الفطر: "كنا نعطيها في زمان النبيﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب ..."[(١)]

ومثال ما لا يلحق بالتقرير ما روي عن بعض الصحابة: "كنا نجامع ونُكسل على عهد رسول الله ﷺ ولا نغتسل."[(٢)] قال الباجي: "... لا يصح الاحتجاج به، لأنه من الأمور الخفية، فيجوز أن لا يعلم بذلك النبي ﷺ."[(٣)]

- وأما قولنا: "مما يصلح أن يكون دليلاً شرعياً" فإنه قيد لما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل، لأنه ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ سبيله التشريع العام للأمة، بل فيه ما هو صادر عنه بمقتضى العادة والجبلة، والخبرة والتجربة الدنيوية ... ومنه ما صدر عنه باعتباره إماما للمسلمين، أو قائداً حربياً لهم، أو قاضياً يفصل في نزاعات خاصة ببعضهم، لها

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٨، حديث رقم: ١٤٣٧.

(٢) ومعنى "نكسل"؛ أي نجامع فلا ننزل. والأثر لم أجده بهذا اللفظ. وفي مصنف ابن أبي شيبة من حديث طويل يقول رفاعة بن رافع: "قد كنا نفعل ذلك (أي: نجامع فنكسل فلا نغتسل) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يأتنا من الله فيه تحريم، ولم يكن من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه نهي." قال عمر بن الخطاب: "ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ذلك؟" قال (رفاعة): "لا أدري" ...، انظر:
- ابن أبي شيبة، **المصنف في الأحاديث والآثار**، مرجع سابق، ج١، ص٨٥، حديث رقم: ٩٤٧.

(٣) الباجي، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ٣، ٢٠٠١م، ص٢١.

حيثياتها وأسبابها وظروفها، ووفق حجج المتخاصمين ودعاواهم ... وقد يخصص أشخاصاً معينين بأحكام خاصة لا تتعدى إلى غيرهم ...

ولتفصيل ذلك نعقد مطلباً خاصاً هو:

٢- تمييز أحوال النبي ﷺ

أ- دواعي تمييز أحوال النبي ﷺ:

من المفيد أن نُقرّر بداية أن الأصل في أقواله وأفعاله ﷺ هو التشريع العام، لأن الوظيفة التي أرسله الله من أجلها هي الفتيا والتبليغ وبيان الشرع، قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل: ٤٤]؛ وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النحل: ٦٤]. إلا أنّ الذي دعا العلماء إلى التمييز بين ما هو من قبيل التشريع العام وما ليس كذلك أمور:

- كون الرسول بشراً تصدر عنه تصرفات بحكم بشريته وخبرته في الحياة، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴿١١٠﴾ ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال: ﴿ وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ ۙ ﴿٧﴾ ﴾ [الفرقان: ٧].

وقال ﷺ: "إنما أنا بشر، أرضى كما يرضى البشر، وأغضب كما يغضب البشر، فَأَيُّمَا أحدٍ دعوت عليه من أمتي بدعوة ليس لها بأهل أن تجعلها له طهوراً وزكاة وقربة تُقرِّبُه بها منه يوم القيامة."[١] فبيَّن رسول الله ﷺ في هذا الحديث أنه قد يتصرف أحياناً بباعث الجبلة البشرية.

ومثل هذا الحديث ما وقع لرسول الله ﷺ مع أمّنا عائشة -رضي الله عنها- في حادث الإفك عندما كثر عليه القيل والقال، حيث تغيرت معاملته ﷺ لها، وهي مريضة، ولم تعرف منه اللطف الذي كانت تراه منه حين

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٠٩، حديث رقم: ٢٦٠٣.

تشتكي، مما جعلها تطلب منه أن يأذن لها في الذهاب إلى بيت أبويها، فأذن لها من غير تردد ...[١]

وقد روى أنس وعائشة أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون فقال: "لو لم تفعلوا لصلح." قال: فخرج شِيصاً.[٢] فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟" قالوا: قلتَ كذا وكذا. قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم."[٣] ففي هذا الحديث دليل على أنه ﷺ قد يتصرف اعتمادا على خبرته في الحياة.[٤]

- مراجعةُ الصحابة النبيَّ ﷺ بعضَ تصرفاته في حياته. قال الشيخ الطاهر بن عاشور: "وقد كان الصحابة يفرقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع، وما كان صادراً في غير مقام التشريع، وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه."[٥]

من أمثلة ذلك ما رواه مسلم عن أبي هريرة (أو أبي سعيد، الشك من الأعمش راوي الحديث) أنه قال: "لما كان غزوة تبوك أصاب الناسَ مجاعة،

---

(١) الحديث مفصل في صحيح البخاري، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٧٤، حديث رقم: ٤٤٧٣.

(٢) الشِّيص: -بكسر الشين المعجمة-: تَمْر لم يتم نضجه لسوء تأبيره أو لفساد آخر. انظر:
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، استانبول: دار الدعوة، (د. ت.)، ص٥٠٣.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص ١٨٣٦، حديث رقم: ٢٣٦٣.

(٤) انظر مزيداً من التفصيل والأمثلة في:
- لغبسي، أناس."التصرفات النبوية وتطبيقاتها من خلال كتب الإمام شهاب الدين القرافي"، (أطروحة دكتوراه، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، ١٤٢٣-١٤٢٤هـ/٢٠٠٢- ٢٠٠٣م)، ص٣٣.

(٥) مجموعة من العلماء. **السنة التشريعية وغير التشريعية**، جمع: محمد عمارة، القاهرة: نهضة مصر، ط. ٢، ٢٠٠٥م، ص١٦. انظر أيضاً:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار السلام، ط. ٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٢٧.

قالوا: يا رسول الله لو أذنت لنا فنحرنا نواضحنا؛[1] فأكلنا وادهنا، فقال رسول الله ﷺ: "افعلوا." قال: فجاء عمر فقال: يا رسول الله: إن فعلت قل الظهر، ولكن ادعهم بفضل أزوادهم، ثم ادع الله لهم عليها بالبركة؛ لعل الله أن يجعل في ذلك. فقال رسول الله ﷺ: نعم ..."[2]

ومنها ما رواه البخاري وغيره عن ابن عباس أن بريرة لما خُيِّرت يوم أعتقت بين أن تبقى مع زوجها "مغيث" وأن تفارقه قال لها النبي ﷺ: "لو راجعته." قالت: يا رسول الله: تأمرني؟ قال: "إنما أنا أشفع." قالت: لا حاجة لي فيه.[3]

ومن يقرأ أخبار النبي مع أصحابه في كتب السير والمغازي يجد من ذلك أمثلة كثيرة.

- تمييز الصحابة بعد وفاته ﷺ بين ما كان صادراً عنه في مقام التشريع العام وما كان غير ذلك.

ومثاله ما رواه مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر "أن رسول الله ﷺ أناخ[4] بالبطحاء التي بذي الحليفة فصلى بها." قال نافع: وكان عبد الله بن عمر يفعل ذلك.[5]

قالت عائشة رضي الله عنها: "نزول الأبطح[6] ليس بسنّة؛ إنما نزله رسول الله

---

(١) النَّوَاضِح: جمع نَاضِحة: الدابة يستقى عليها. انظر:
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص٩٢٨، مادة (ن ض ح).

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥، حديث رقم: ٢٧.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٢٣، حديث رقم: ٤٩٧٩.

(٤) أناخ: أي برك راحلته.

(٥) رواه مالك والبخاري ومسلم، وغيرهم، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠٥، حديث رقم: ٩٠٧.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٦، حديث رقم: ١٤٥٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٨٠، حديث رقم: ١٢٥٧.

(٦) يعني البطحاء المذكورة في حديث مالك الذي قبل هذا الأثر.

ﷺ لأنه كان أسمح لخروجه إذا خرج."[1] قال النووي: "... عائشة وابن عباس كانا لا ينزلان به؛ ويقولان: هو منزل اتفاقي لا مقصود."[2]

ومثاله كذلك حكم ضوال الإبل، فقد قال رسول الله ﷺ: "ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، تَرِدُ الماء، وتأكل الشجر، دعها حتى يجدها ربها."[3]

وعلى هذا استمر العمل في زمن أبي بكر ثم عمر؛ إلى أن جاء زمن عثمان، وتغيرت الظروف، فتصرف عثمان رضي الله عنه بما يحقق حفظها لصاحبها. قال ابن شهاب: "كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلا مُؤبَّلة[4] تَنَاتَجُ[5] لا يمسها أحد؛ حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تُباع. فإذا جاء صاحبها أُعطي ثمنَها."[6]

وفي خلافة علي رضي الله عنه بنى للضوال مربداً يعلفها فيه علفاً، لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال. فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها.[7]

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٥١، حديث رقم: ١٣١١.

(٢) النووي، **شرح النووي على مسلم**، مرجع سابق، ج٩، ص٥٩.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٥٩، حديث رقم: ٢٣٠٦.

(٤) أي: هي كالمؤبلة المقتناة في عدم تعرض أحد إليها واجتزائها بالكلأ.

(٥) تَناتَج: بحذف إحدى التاءين، تتناتج: تتوالد.

(٦) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٩، حديث رقم: ١٤٤٩. وقال ابن عبد البر: "روى هذا الخبر سفيان بن عيينة، عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال: كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب تناتج، هملاً، لا يعرف لها أحد. فلما كان عثمان وضع عليها ميسم الصدقة." انظر:
- ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٥٥.

(٧) ابن أبي شيبة، **المصنف في الأحاديث والآثار**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٦٩، حديث رقم: ٢١١٤٤. وفي آخر الأثر قال سعيد بن المسيب: "لو وليت أمر المسلمين صنعت هكذا؛" أي مثل ما صنع علي رضي الله عنه.

وأخرج مسلم عن أبي الطفيل أنه قال لابن عباس: أخبرني عن الطواف بين الصفا والمروة راكباً، أَسُنَّةٌ هو؟ فإن قومك يزعمون أنه سنة. قال: صدقوا وكذبوا. قال: قلت: وما قولك صدقوا وكذبوا؟ قال: إن رسول الله ﷺ كثُر عليه الناس؛ يقولون: هذا محمد، هذا محمد، حتى خرج العواتقُ[1] من البيوت. قال: وكان رسول الله ﷺ لا يُضرَب الناس بين يديه. فلما كثر عليه رَكِب. والمشيُ والسعي أفضل.[2]

ومن ذلك ما رواه أبو عبيد عن عمر بن الخطاب في شأن الأراضي المفتوحة في عهده، قال عمر: "لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر."[3]

وكان رسول الله ﷺ قد قسم أرض خيبر "على ستة وثلاثين سهماً، جمع كل سهم منها مائة سهم، وعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به، وقسم النصف الباقي بين المسلمين ..."[4]

وجماع القول في كل ما سبق أن تمييز السلف -من الصحابة والتابعين وأتباعهم من الفقهاء- بين ما صدر عن الرسول ﷺ على سبيل الإفتاء والتبليغ، وما كان غيرَ ذلك أمرٌ واقع ومجمع عليه، وإن اختلفوا في آحاد الأحاديث.[5]

ب- جهود العلماء في تمييز أحوال النبي ﷺ:

لقد تعرض الأصوليون في مسائل السنة النبوية لما صدر عن الرسول ﷺ بدافع الجبلَّة، وأنه غير داخل في التشريع. قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:

---

(١) العواتق جمع عاتق: هي البكر البالغة أو المقاربة للبلوغ ...

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٢١، حديث رقم: ١٢٦٤.

(٣) ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **الأموال**، بيروت: دار الحداثة، ط. ١، ١٩٨٦م، ص٦٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) ومن أوائل من وجدناه خالف هذا النهج ودافع عن ذلك في كتبه: الإمام الشافعي. فالأصل فيما صدر عنه صلى الله عليه وسلم التشريع العام حتى تأتي دلالة واضحة بينة تفيد غير ذلك.

"وما ذلك إلا لأنهم لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله ﷺ أثراً من آثار أصل الخلقة، لا دخل للتشريع والإرشاد فيه."[1] وسنعرض في هذا المقام لأهم الكتابات التي فصلت في الموضوع:

- الإمام شهاب الدين القرافي:

من أوائل من رأيناه من الأصوليين توسع في الحديث عن هذا التمييز، واجتهد في بيانه والتأصيل له: الفقيه الأصولي المالكي شهاب الدين القرافي في كتابه "الفروق"، وكتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"، وغيرهما من كتبه.

يقول القرافي: "اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم ... فجميع المناصب الدينية فوّضها الله تعالى إليه في رسالته؛ وهو أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة. فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة. غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه. ثم تقع تصرفاته ﷺ: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء؛ ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة؛ ومنها ما يختلف العلماء فيه، لتردده بين رتبتين فصاعداً: فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى. ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة: فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين[2] إلى يوم القيامة: فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه؛ وكذلك المباح، وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، اقتداء به ﷺ، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك. وما

(١) مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص١٧. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧.

(٢) يعني: الإنس والجن.

تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم، اقتداء به ﷺ، لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك. وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث."

ثم أعطى القرافي أمثلة فقال:

"ويتحقق ذلك بأربع مسائل: المسألة الأولى: بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية القضاة والولاة العامة، وقسمة الغنائم، وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا.[1] هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل ﷺ شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها، ومتى فصل ﷺ بين اثنين في دعاوى الأموال، أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الأيمان والنكولات ونحوها، فنعلم أنه ﷺ إنما تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامة وغيرها، لأن هذا شأن القضاء والقضاة. وكل ما تصرف فيه ﷺ في العبادات بقوله أو بفعله، أو أجاب به بسؤال سائل عن أمر ديني فأجابه فيه، فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ. فهذه المواطن لا خفاء فيها. وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل." ثم ذكر بعضاً من هذه المسائل التي اختلف فيها العلماء، فمنهم من عدها تشريعاً عاماً، ومنهم من لم يعدها كذلك. وهي:

الأولى: قوله ﷺ: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له":[2] رأى أبو حنيفة أن ذلك

(١) ونص القرافي على أن من اختصاص الإمام أيضا المتفق عليها: الإقطاع، وإقامة الحدود. انظر:
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

(٢) رواه محمد بن الحسن الشيباني عن مالك في الموطأ بروايته، عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلا، ورواه في نفس الباب عن مالك ... موقوفا على عمر. ثم قال محمد: "وبهذا نأخذ: من أحيا أرضا ميتة بإذن الإمام أو بغير إذنه فهي له. وأما أبو حنيفة فقال: لا يكون له إلا أن يجعلها له الإمام ...." وأخرجه كذلك: الترمذي من طريق هشام بن عروة عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله مرفوعاً، وقال: هذا حديث حسن صحيح. انظر:
- الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله. **الموطأ "رواية محمد بن الحسن"**، تحقيق: تقي الدين =

تصرف منه ﷺ بالإمامة: فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام. وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والشافعي، وغيرهم، فرأوه من قبيل التبليغ، وأن ذلك منه ﷺ فتوى عامة ...

الثانية: قوله ﷺ لهند بنت عتبة زوجة أبي سفيان لما قالت له ﷺ: "إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني" قال: "خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف."[(١)] من العلماء -كالشافعي- من ذهب إلى أن هذا القول فتوى عامة، فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به. ومن العلماء -كمالك- من ذهب إلى أنه تصرف بالقضاء: فلا يجوز لأحد أن يأخذ حقه أو جنس حقه من الغريم إلا بقضاء قاض...

الثالثة: قوله ﷺ: "من قتل قتيلاً، له عليه بينة، فله سلَبُه":[(٢)] من العلماء من ذهب إلى أنه تصرف بالإمامة: فلا يجوز أخذ السلب إلا بإذن الإمام. وهذا رأي مالك وأبي حنيفة. ومنهم من ذهب إلى أن له ذلك ولو لم يأذن الإمام. وهذا مذهب الشافعي.

ثم ختم القرافي كلامه النفيس هذا قائلاً: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق

= الندوي، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤١٣هـ/١٩٩١م، ج٣، ص٢٧٢، حديث رقم: ٨٣٢.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦٣، حديث رقم: ١٣٧٩.

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٥٢، حديث رقم: ٥٠٤٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٥٢، حديث رقم: ١٧١٤.

(٢) رواه مالك في حديث طويل عن أبي قتادة بن ربعي، ثم قال مالك: "لا يكون ذلك (أي السلب) لأحد بغير إذن الإمام، ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد ...." وأخرجه من طريق مالك البخاري ومسلم في صحيحيهما، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٤، حديث رقم: ٩٧٣.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٤٤، حديث رقم: ٢٩٧٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٧٠، حديث رقم: ١٧٥١.

يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته ﷺ. فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية."[1]

هذا أهم ما ذكره القرافي في الموضوع.

- شاه ولي الله الدهلوي:

تعرض ولي الله الدهلوي لهذا الموضوع في كتابه "حجة الله البالغة"، ووقع في كلامه أقسام أخرى لما صدر عن النبي ﷺ مما لم يذكره القرافي ومن تبعه في ذلك.[2] وهذا نصه:[3]

"اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين:

أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة. وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧]. منه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت ... ومنه: شرائع، وضبط للعبادات[4] والارتفاقات ... ومنه: حكم مرسلة، ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها: كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها ... ومنه: فضائل الأعمال، ومناقب العمال ...

وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة. وفيه قوله ﷺ: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أَمَرتُكم بشَيء من رَأيي فإنَّما أنا بَشَر،"[5]

---

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ، ج١، ص٢٢١- ٢٢٣، الفرق السادس والثلاثون. وما قاله القرافي هنا فصّله بعض التفصيل في كتابه:
- القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص ٢٩- ٣١.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٣، ص٤٢٩ - ٤٣٠.

(٣) النقط المتتالية تشير إلى كلام حذفتُه من الأصل لأجل الاختصار. انظر:
- الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) كذا بالأصل.

(٥) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٣٥، حديث رقم: ٢٣٦٢.

وقوله ﷺ في قصة تأبير النخل:[1] "فإني إنما ظننت ظناً، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله."[2] فمنه: الطب. ومنه باب قوله ﷺ: "عليكم بالأدهم الأقرح،"[3] ومستنده التجربة. ومنه: ما فعله النبي ﷺ على سبيل العادة دون العبادة، وبحسب الاتفاق دون القصد. ومنه: ما ذكره كما كان يذكره قومه: كحديث أم زرع،[4] وحديث خُرافَة وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له: حدثنا أحاديث رسول الله ﷺ. قال: "كنت جارَه، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إلي فكتبته له. فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا. فكل هذا أحدثكم عن رسول ﷺ؟"[5] ومنه: ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ،

---

(١) تأبير النخل: تلقيحه، أي إدخال شيء من طلع الذكر في طلع الأنثى. وهي تقنية لإصلاح النخل لكي ينتج ثمراً طيباً.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٣٥، حديث رقم: ٢٣٦١. والحديث السابق وارد في تأبير النخل كذلك.

(٣) الأدهم: الأسود، والأقرح: ما كان في جبهته قُرْحَة، وهي بياض بين عيني الفرس بقدر الدرهم فما دونه. انظر المعجم الوسيط، مادتي (د هـ م) و(ق ر ح). والحديث لم أجده بهذا اللفظ، ورواه غير واحد من أهل الحديث عن أبي قتادة مرفوعا بلفظ: "خير الخيل الأدهم الأقرح ...." منهم أحمد بن حنبل والترمذي وابن ماجة، انظر:
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٣٧، ص٢٥٣، حديث رقم: ٢٢٥٦١.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٣، حديث رقم: ١٦٩٦.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣٣، حديث رقم: ٢٧٨٩.

(٤) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٨٨، حديث رقم: ٤٨٩٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩٦، حديث رقم: ٢٤٤٨.

(٥) هذا الحديث رواه بلفظ مقارب الطبراني في المعجم الأوسط والكبير، وذكره البوصيري في "إتحاف الخيرة المهرة" وذكر أن رواته ثقات، انظر:
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج٨، ص٣٠١، حديث رقم: ٨٦٩٧.
- الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج٥، ص١٤٠، حديث رقم: ٤٨٨٨. =

وليست من الأمور اللازمة لجميع الأمة. وذلك مثل ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش، وتعيين الشعار؛[1] وهو قول عمر ﷺ: "ما لنا وللرَّمَل؟[2] كنا نتراءى به قوماً قد أهلكهم الله." ثم خشي[3] أن يكون له سبب آخر. وقد حمل كثير من الأحكام عليه؛ كقوله ﷺ: "من قتل قتيلاً فله سلَبُه." ومنه حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان. وهو قوله ﷺ لعلي ﷺ: "الشاهد يرى ما لا يرى الغائب."[4]

- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:

عدَّ محمد الطاهر ابن عاشور اثنتي عشرة حالاً لرسول الله ﷺ؛ منها ما ذكره ولي الله الدهلوي، ومنها ما لم يذكره. وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي (أو الإرشاد)، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.

ثم تكلم عن كل حال وبينها بالمثال.[5] وإنا ناقلون لك أهم ما قاله:

= - البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل. **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: دار الوطن، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٧، ص٢٨.

وعبارة "حديث خرافة": لا أعرف لماذا ذكرها الدهلوي هنا، وكتُب الحديث تذكر حديث خرافة في غير هذا السياق. انظر مثلاً:

- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٤٢، ص١٤١، حديث رقم: ٢٥٢٤٤.

(١) الشِّعار: علامة تُعيَّن بين الأفواج ليعرف بها الموافق من المخالف.

(٢) الرَّمَل -بالتحريك- : الهرولة الخفيفة في الطواف.

(٣) أي: عمر.

(٤) الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٢ - ٦٣، حديث رقم: ٦٢٨.

(٥) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧ - ٣٦. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص١٧ - ٣١.

أما حال التشريع فهو أغلب الأحوال على النبي ﷺ، لأن وظيفته الأساس هو تبليغ ما أنزل إليه. و"قرائن الانتصاب للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مسمعين يسمعون الناس ما يقوله رسول الله ﷺ ... وقوله عقب الخطاب: ليبلغ الشاهد منكم الغائب."

"وأما حال الإفتاء فله علامات، مثل: ما ورد في حديث الموطأ والصحيحين عن عبد الله بن عمرو، وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه؛ فجاء رجل فقال: لم أشعر[(١)] فحلقت قبل أن أنحر. فقال: "انحر ولا حرج." ثم جاء آخر فقال: نحرت قبل أن أرمي. قال: "ارم ولا حرج." ثم أتاه آخر فقال: أفضت إلى البيت قبل أن أرمي. قال: "ارم ولا حرج." فما سئل عن شيء قدم ولا أخر مما ينسى المرء أو يجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض إلا قال: "افعل ولا حرج."[(٢)]

وأما حال القضاء فيكون في الفصل بين المتخاصمين المتنازعين، الحاضرين إلى مجلس القضاء ... وكل تصرف منه ﷺ كان بغير حضور خصمين فليس بقضاء.[(٣)]

---

(١) أي: لم أفطن.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص١٨.

والحديث رواه الخاري ومسلم ومالك وأصحاب السنن، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣، حديث رقم: ٨٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٤٨، حديث رقم: ١٣٠٦.
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢١، حديث رقم: ٩٤١.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص١٨.

هذا وقد ألف محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي كتابا جمع فيه معظم أقضية =

وأما حال الإمارة فإن التمييز بينها وبين حال التشريع يكون سهلاً في الغالب الأعم "إلا فيما يقع في خلال أحوال بعض الحروب مما يحتمل الخصوصية." وذلك مثل نهيه ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر: هل كان ذلك تشريعاً عاماً أو كان نهي إمرة دعت إليه مصلحة الجيش، لأن حمولتهم في تلك الغزوة كانت الحمير؟ ومثل قول الرسول ﷺ: "من قتل قتيلاً، له عليه بينة، فله سلَبُه،" وقوله: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له."

وأما حال الهدي والإرشاد فيقول فيه ابن عاشور: "... الهدي والإرشاد أعم من التشريع،[١] لأن الرسول ﷺ قد يأمر وينهى وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طريق الخير، فإن المرغبات وأوصاف نعيم الجنة وأكثر المندوبات من قبيل الإرشاد. فأنا أردت بالهدي والإرشاد هنا خصوص الإرشاد إلى مكارم الأخلاق، وآداب الصحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح..."[٢]

وأما حال المصالحة بين الناس، فهو حال يخالف حال القضاء. وذلك مثل تصرفه ﷺ حينما اختصم إليه الزبير وحميد الأنصاري في سيل ماء كانا يسقيان به، فقال رسول الله ﷺ للزبير: "اسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك." فلما غضب حميد الأنصاري ولم يرض بهذا الحل قال رسول الله ﷺ للزبير: "اسق ثم احبس حتى يبلغ الماء الجَدْر." قال عروة بن الزبير: "وكان رسول الله أشار برأي فيه

= رسول الله ﷺ نشره محققاً الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي بعنوان: "أقضية رسول الله ﷺ. نشر دار الكتاب العربي في بيروت، ودار الكتاب المصري في القاهرة.

(١) أراد الشيخ الطاهر ابن عاشور بالتشريع ما يدل عليه ظاهر قول رسول الله ﷺ أو فعله من وجوب أو تحريم، مع أن المقصود غير ذلك؛ وإلاّ فإن الهدي والإرشاد يدلان على مشروعية ما.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٩. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٢٠ - ٢١.

سعة للزبير وللأنصاري؛ ثم استوعى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم."[1]

وأما حال الإشارة على المستشير فمن أمثلته ما رواه مالك في الموطأ عن عمر بن الخطاب أنه قال: حملت على فرس عتيق في سبيل الله.[2] وكان الرجل الذي هو عنده قد أضاعه، فأردت أن أشتريه منه، وظننت أنه بائعه برخص. فسألت عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تشتره وإن أعطاكه بدرهم واحد، فإن العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه."[3]

وأما حال النصيحة فمثاله حديث فاطمة بنت قيس، وفيه أنها أخبرت رسول الله ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم بن هشام خطباها. فقال رسول الله ﷺ: "أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه. وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحي أسامة بن زيد."[4]

وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال فقد بينه محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "... ذلك كثير من أوامر رسول الله ﷺ ونواهيه الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين من الاتصاف بأكمل الأحوال، مما لو حمل عليه جميع الأمة لكان حرجاً عليهم. وقد رأيت ذلك كثيراً في تصرفات رسول الله ﷺ، ورأيت في غفلة بعض العلماء

---

(١) رواه البخاري ومسلم بألفاظ متقاربة، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣٢، حديث رقم: ٢٢٣٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢٩، حديث رقم: ٢٣٥٧.

(٢) حملت على فرس عتيق في سبيل الله: أي تصدقت بفرس كريم على رجل، ووهبته له ليقاتل عليه.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٢، حديث رقم: ١٤١٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٣٩، حديث رقم: ١٦٢٠.

(٤) رواه مالك ومسلم، وغيرهما، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨٠، حديث رقم: ١٢١٠.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١١١٤، حديث رقم: ١٤٨٠.

عن هذا الحال من تصرفاته وقوعا في أغلاط فقهية كثيرة، وفي محمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها، وبالاهتداء إلى هذا اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك المسائل ..."[١]

ثم ذكر ابن عاشور أمثلة لبيان هذه الحال. من ذلك ما رواه البخاري عن البراء بن عازب قال: "أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي. ونهانا عن خواتم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المَيَاثِر[٢] الحمر والقسية،[٣] والإستبرق،[٤] والديباج،[٥] والحرير."[٦]

قال ابن عاشور: "فَجَمع مأمورات ومنهيات مختلطة، بعضها مما علم وجوبه: في مثل نصر المظلوم مع القدرة، وتحريمه: في مثل الشرب في آنية الفضة؛ وبعضها مما علم عدم وجوبه في الأمر: مثل تشميت العاطس، وإبرار المقسم، أو عدم تحريم في النهي، مثل المياثر، والقسية. فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفُّه والتزيُّن بالألوان الغريبة، وهي الحمرة. وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٢. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) المياثر: جمع ميثرة -بكسر الميم- : فراش صغير بقدر الطنفسة، تحشى بقطن، ويجعلها الراكب على الرحل تحته لتكون ألين له.

(٣) القسية -بفتح القاف وتشديد السين المهملة- واحدها قسى: ثياب مصرية فيها أضلاع ناتئة كالأترج من حرير.

(٤) الاستبرق: ثياب من حرير غليظ.

(٥) الديباج: ثياب رقيقة من حرير.

(٦) رواه البخاري وأحمد، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٧، حديث رقم: ١١٨٢.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٤٩٧، حديث رقم: ١٨٥٣٢.

مما ذكر في هذا الحديث، مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه. ويشهد لهذا ما رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب أنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن لبس القَسِّيِّ، وعن لبس المعصفر، وعن تختم الذهب، وعن القراءة في الركوع والسجود. ولا أقول نهاكم؛"[(١)] يعني أن بعض هذه المنهيات لم ينه عنها جميع الأمة، بل خص بالنهي عليّا."[(٢)]

وأما حال تعليم الحقائق العالية فمثاله قول أبي ذر: قال لي خليلي:[(٣)] "أتبصر أُحُداً؟"[(٤)]. قلت: نعم. قال: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير."[(٥)] قال الطاهر ابن عاشور: "فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة، فجعل ينهى عن اكتناز المال. وقد أنكر عليه عثمان ﷺ قول ذلك ..."[(٦)]

وأما حال التأديب فقال فيه ابن عاشور: "... ينبغي إجادة النظر فيه، لأن ذلك حال قد تحف به المبالغة لقصد التهديد. فعلى الفقيه أن يميز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد. ولكنه تشريع بالنوع، أي بنوع أصل التأديب."[(٧)]

---

(١) رواه أبو داود في سننه، ومالك في الموطأ، وليس فيه: (ولا أقول نهاكم)، ومسلم في صحيحه، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٥، حديث رقم: ٤٠٤٤.
- الأصبحي، **الموطأ "رواية محمد بن الحسن"**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥، حديث رقم: ٢٨٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٤٨، حديث رقم: ٢٠٧٨.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٣) يعني: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٤) يعني: جبل أحد.

(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٠، حديث رقم: ١٣٤٢.

(٦) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٤. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٧) المرجعان السابقان، نفس الموضع.

ومثاله ما رواه البخاري عن أبي شريح قال: قال رسول الله ﷺ: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن." فقلنا: ومن هو يا رسول الله؟ قال: "من لا يأمن جارُه بوائقَه."[١] الكلام هنا خرج "مخرج التهويل لمن يسيء إلى جاره حتى يخشى أن لا يكون من المؤمنين. والمراد: نفي الإيمان الكامل."[٢]

وأما حال التجرد عن الإرشاد فإنه أمر يتعلق بالجبلَّة ودواعي الحياة المادية، وبالتجربة البشرية فيها، والخبرة والممارسة، وذلك "كصفات الطعام، واللباس، والاضطجاع، والمشي، والركوب، ونحو ذلك؛ سواء كان ذلك خارجاً عن الأعمال الشرعية كالمشي في الطريق، والركوب في السفر، أم كان داخلاً في الأمور الدينية كالركوب على الناقة في الحج ...،" وكنزوله في حجة الوداع بالأبطح، وصلاته فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وكاضطجاعه على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر.

ويدخل في هذه الحال إشارته على بعض أصحابه أن يتركوا تأبير نخلهم...[٣]

والحق أن هذا الحال الأخير لم يغفله الأصوليون القدماء، بل ذكروه في مؤلفاتهم وقرروا أن ما كان صادرا عن الرسول ﷺ بدافع الجبلة والحاجة البشرية لا يدخل في التشريع العام الذي يؤخذ الناس باتباعه.

ولأهمية هذا الحال واتفاق الأصوليين على اعتباره نحب أن نزيده وضوحاً وبياناً. ونختار إيراد بعض ما كتبه الشيخ علي الخفيف في بحث بعنوان: "السنة التشريعية."[٤]

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٤٠، حديث رقم: ٥٦٧٠.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٤. وانظر أيضاً:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٢٩.

(٣) المرجعان السابقان، نفس الموضع.

(٤) انظر بحثه في:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٣٤ - ٥٦.

قال: "... ولا تكون[1] فيما كان يأتيه ﷺ بطبيعته وإنسانيته، مما لا اختيار له فيه -أو فيما كان يأتيه اختياراً- بحكم العادة والميل الطبيعي الوقتي. وعلى الجملة: لا تكون فيما يأتيه كل الناس بحكم خلقتهم وطبائعهم، مما يعد من مقومات الحياة، وضرورات الوجود والعادات، كالأكل والشرب والنوم واللباس والحركة والتخاطب والتفاهم والسعي إلى الطعام واتخاذ المسكن، ونحو ذلك. فقد كان رسول الله ﷺ بشراً كسائر البشر ... يحيى كما يحيى الناس ... ويعيش في مجتمعهم، يزور ويزار، ويرضى ويغضب، ويسر ويحزن، ويمشي إلى المتاجر والأسواق، ويساوم ويساوَم، ويمرض ويصح، ويطلب العلاج كما يطلبه الناس، ويشفع بين المتنازعين ويصالح بينهم، له وزنه وحكمه، وله عادته ..."[2]

ثم قال مشيراً إلى صعوبة التمييز أحياناً بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي في هذه الحال: "... أما ما يتعلق بهذه الأفعال والعادات وما يتصل بها من كيفيات وأوضاع وأشكال ووسائل ونحو ذلك، فإن منه ما قد يعد سنة تشريعية يؤخذ الناس باتباعها، إذا كان له ﷺ فيه اختيار كان من أثره تفضيل وضع على وضع، وصورة على صورة، وطريقة على أخرى، قصداً إلى فعل ما هو الأفضل والأنفع الذي يرجى منه الصلاح. وهذا منه ﷺ إرشاد وهداية وتشريع، وبخاصة إذا اقترن بأمر أو نهي، ما دام لم يتبين أنه ﷺ قد فعله بحكم العادة الجارية والإلف الوقتي، انقياداً للعادة والظروف والملابسات، مما يبعده عن أن يكون من قبيل الإرشاد والتشريع ..."[3]

حالان آخران سبق ذكرهما، لكن للشيخ علي الخفيف كلام يزيدهما بياناً وإيضاحاً. وملخصه أن القضاء من الرسول قسمان:

---

(١) أي السنة.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨ - ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص٤١. وانظر الأمثلة في ص٤٢ - ٤٦.

قسم يعد من قبيل التشريع العام، وهو كل ما قضى به الرسول ﷺ من حقوق رتبها على أسبابها الشرعية التي استوجبتها.

وقسم لا يعد قضاء النبي "فيه إلا عملاً إجرائياً تنظيمياً إدارياً، يؤسس على التوثيق أين يوجد الحق. وهذا يعتمد على الظاهر الذي يبدو، وعلى ما يقدم من وسائل الإقناع. ويتمثل في اختصاص أحد الخصمين بالحكم له دون صاحبه، وذلك لظهور أن الحق في جانبه بتكئة من إقناع من يسمعه، لأنه ألحن بحجته وأقدر على البيان والتأثير من صاحبه. وقد لا يكون الحق مع ذلك في جانبه..."(١)

ت- ضوابط تمييز أحوال النبي ﷺ:

ما قاله الشيخ علي الخفيف ومعاصره الشيخ الطاهر بن عاشور، والشيخ الدهلوي، وقبلهم الشهاب القرافي من أنه يصعب أحياناً التمييز بين ما هو من قبيل التشريع الذي يؤخذ الناس باتباعه، وما هو دون ذلك لا يعني أن عناصر هذا الموضوع لا تنضبط، لأنه يكفي من خلال ما سبق أن نقرر أن على الناظر في السنة النبوية أن يتريث، ويمعن النظر عند الاستنباط منها أكثر من تريثه وإمعانه النظر عند الاستنباط من القرآن.

ومع ذلك فإننا نستطيع أن نضع ضوابط لتمييز أحوال رسول الله ﷺ:

- ضوابط عامة:

- الأصل في أفعال الرسول ﷺ وأقواله التشريع العام؛ لأنه الغالبُ على أقواله. قال الله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]. فما دام قولُه ﷺ أو فعله لا يعارض مقتضاه أصلاً قطعياً من أصول الشريعة، ولا يترتب على الأخذ به حرج عامٌ أو خاصٌ مُتيقَّن، ولا يُعرِّض الشريعة للاستخفاف ... فالاحتياط الذي تفرضه أصول الشريعة اعتباره والأخذ بما تَضمَّنَه من أحكام دون النظر في

(١) مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٤٨.

الأحوال التي ذكرناها، إلا إذا ثبت بدلالة واضحة بيّنة أن المقصد به غير التشريع العام.

- لا يكاد يوجد حديث يحتمل أن لا يقصد به التشريع العام إلا تجد علماء الصحابة ومن أتى بعدهم من الأئمة قد تكلموا فيه بالاختلاف أو الاتفاق، لذا لا بد من اعتبار شرط هام في الحكم على الحديث بأنه لا يقصد به التشريع العام: وهو أن لا يتفق العلماء على أنه قصد به التشريع العام.

- ضوابط السنة التي من قبيل التشريع العام:

- كل ما صدر عنه ﷺ بوصفه رسولاً مبلغاً لما أوحي إليه من بيان مجمل كتاب، أو تخصيص عامه، أو تقييد مطلقه، أو تفصيل عبادة، أو أمر بشيء عُلم أنه واجب، أو نهى عن شيء عُلم أنه منكر، فذلك شرع يجب الأخذ به، وهو شريعة باقية إلى يوم القيامة.
- كل ما كان بياناً لعقيدة، أو تعليماً لعبادة، أو إرشاداً إلى قربة، أو تهذيباً لخلق، أو ضبطاً لعادة أو انتفاع،[1] أو تصحيحاً لمعاملة، أو تحذيراً من أمر عُلم أنه فساد وسوء، فذلك شريعة يتعين على الناس اتباعها.
- كل أمر من الأمور العادية تبين لنا أن الرسول ﷺ فعله أو أمر بفعله للحفاظ على خلق أو مروءة، أو لتجنب فساد أو ضرر أو إثم: فهو من قبيل التشريع العام.
- كل أمر اهتم به النبي ﷺ وبلغه إلى العامة والخاصة، وحرص على العمل به، أو أَبْرزَه في صيغة قضايا كلية، مثل قوله ﷺ: "ألا لا وصية لوارث؛" وقوله: "إنما الولاء لمن أعتق": فهو تشريع عام.

---

(١) وهو ما عبر عنه ولي الله الدهلوي بالارْتِفاق.

- كل "ما قضى به الرسول الله ﷺ من حقوق رتبها على أسبابها الشرعية التي استوجبتها" فهو تشريع عام.[1]

- ضوابط السنة التي ليست من قبيل التشريع العام:

- كل ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال العادية المتكررة المباحة التي تدعو إليها طبيعة الإنسان وغايات البشر، فهو ليس بشرع عام. وبعبارة أخرى: كل ما يأتيه الرسول بحكم خلقته وجبلَّته، مما يعد من مقومات الحياة وضروراتها، ومما يعد من العادات: كالأكل، والشرب، والنوم، واللباس، والحركة، والتخاطب، والتفاهم، والسعي إلى الطعام، واتخاذ المسكن، والمشي إلى الأسواق ... وكذلك كل ما يأتيه من تصرفات مع أزواجه وذريته وأقاربه مما يشبه ما يأتيه كل إنسان، فليس بشرع عام.
- كل ما صدر عن الرسول ﷺ، وكان سبيله التجربة والخبرة في الحياة: كالصناعة، والفلاحة، والخطط الحربية، ونحو ذلك: فهو ليس شرعاً عاماً.
- كل ما صدر عنه ﷺ وكان وسيلة إلى غاية خاصة وهدف محدد اقتضته ظروف الزمان والمكان، وتطلبته المصلحة، فهو سنة مؤقتة، يجوز تبديلها وتغييرها إذا تغيرت الأوضاع وتبدل الزمان، وأصبحت لا تحقق الغاية المرجوة، أو المصلحة الشرعية من سَنِّها أول مرة.
- وهو قريب من سابقه: كل "ما بُني من الأحاديث على أسباب خاصة، أو ارتبط بعلة معينة، منصوص عليها في الحديث أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث،"[2] يُحكَم عليه بأنه تشريع

---

(١) الاقتباس من الشيخ علي الخفيف. ينظر:
- مجموعة من العلماء، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، مرجع سابق، ص٤٧ - ٤٨.

(٢) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، القاهرة: دار الشروق، ط. ٣، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص١٤٥.

خاص مرتبط بأسبابه وملابساته ومقاصده.

- كل تصرف من رسول الله ﷺ الشأنُ فيه أن يتولاه الأئمة والأمراء، مثل: إعلان الحرب، أو الجنوح إلى السلم، وعقد العهود، وصرف أموال الدولة وجمعها، وتولية القضاة والولاة، فهو ليس من التشريع العام، بل هو منوط بالمصلحة العامة التي يجب أن يرعاها ولاة الأمور في الدولة.
- كل ما يؤدي إلى الخصام، أو التشاجر والفتن، أو إدخال الضرر ... فنظره إلى ولاة الأمور والمسؤولين في الدولة دون غيرهم.
- كل قضاء من رسول الله ﷺ اتّبَع فيه البينات والأيمان؛ فهو حكم خاص وليس من قبيل التشريع العام.

٣- قول الصحابي وعمل أهل المدينة وعلاقتهما بالسنة

أ- قول الصحابي وعلاقته بالسنة:

قول الصحابي عند الأصوليين إما أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، كقول سهل بن سعد الساعدي: "ساعتان يفتح لهما أبواب السماء، وقَلَّ داعٍ تُرَدُّ عليه دعوته: حضرة النداء للصلاة، والصف في سبيل الله،"[١] وإما أن يكونَ مما فيه للرأي مجال، وهو الغالب عند الإطلاق عندهم. وهو النوع الذي اختلفوا فيه. فمنهم من عدّه حجة، ومنهم من لم يعدّه كذلك.

ومستند من لم يعدّه حجة أمران:

الأمر الأول: أن الصحابي غير معصوم، يجوز في حقه أن يخطئ الصواب.

الأمر الثاني: أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم، وأجازوا لغيرهم أن يخالفوهم.

واستدل من عدّه حجة بطائفة من الآيات والأحاديث، أَظهرُها قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ

---

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٧٠، حديث رقم: ١٥٣.

﴿ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴿١٠٨﴾ ﴾ [يوسف: ١٠٨].

والمتفحص في الأدلة التي ذكرها الفريق الذي يعّد قول الصحابي حجة يرى أنها لا تدل دلالة صريحة على المطلوب. وأي نص هذه مرتبته لا ينهض دليلاً لحسم قضية خطيرة، وهي حجية قول الصحابي، بل إن الشافعي جزم بأنه لا يوجد دليل من كتاب ولا سنة على حجية قول الصحابي.[(١)]

غير أننا في هذا المقام نقصد إلى التنبيه على أهمية قول الصحابي الذي لزم رسولَ الله ﷺ مدة طويلة باعتبار آخر، وهو أن مطلق قوله قد يؤول إلى السنة أو يتضمنها، أو هو فهم منها، أو من القرآن الذي شهد تنزيله، واستمع إلى بيانه من رسول الله ﷺ.

ولذلك قال ابن القيم في سياق حديثه عن الصحابة ومراتب درجتهم في العلم: "ولا يحفظ للصِّديق خلاف نص واحد أبداً؛ ولا يحفظ له فتوى ولا حكم [مأخذهما] ضعيف أبداً. وهو تحقيق لكون خلافته خلافة نبوة."[(٢)]

والمقصود من قول ابن القيم أن أبا بكر الصديق عاشر رسول الله ﷺ في ظَعَنه وإقامته أكثر من غيره، واطلع على أحوال من الرسول وتصرفات لم يطلع عليها غيره، لا أن أبا بكر معصوم لا ينطق عن الهوى، أو هو وارث من النبوة العصمة، بل هو وارث منها الفهم الصحيح لسعة اطلاعه على أحوالها.

ويقول ابن القيم كذلك: "إن الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها [عنا] ومدارك نشاركه فيها. فأما ما يختص به: فيجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ شفاهاً أو من صحابي آخر عن رسول الله ﷺ؛ فإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يَرْوِ كل منهم كل ما سمع. وأين

(١) انظر مثلا:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ٥٩٧.
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، (كتاب اختلاف الحديث)، ج٨، ص٦١٩، وكذلك ص٦٤٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٦.

ما سمعه الصديق رضي الله عنه والفاروق[1] وغيرهما من كبار الصحابة ﷺ إلى ما رووه ...؟." إلى أن قال: "فقول القائل: لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي ﷺ لذكره؛ قولُ من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ... خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون: قال رسول الله ﷺ."[2]

ولقد نوهنا في كلامنا عن السنة التقريرية بأنها تشكل النصيب الأعظم من السنة النبوية، وإن كان ما نقل إلينا من الأقوال والأفعال هو الأكثر. ولذلك توسع ابن القيم في "إعلام الموقعين" في ذكر الأمثلة لمختلف الأنشطة والأعمال التي كان يمارسها الصحابة، وأقرهم عليها رسول الله ﷺ. ونزيد هنا ذلك بياناً وإيضاحاً فنقول وبالله التوفيق:

لقد عاشر رسول الله ﷺ أصحابه وهم يمارسون التجارة بمختلف أنواعها، أو الصناعة أو الزراعة بما فيهما من أوضاع وأشكال، ورآهم يباشرون عقود الكراء، والبيع، والشراء، والإجارة، والمداينة. ولا شك في أنه أقر من هذه الأنشطة ما أقر، وحرم منها ما حرم. ووصلنا من ذلك تحريم الربا الصريح وذرائعه، أو التوسل بتلك المتاجر إلى الحرام قصداً لا تبعاً. وحرَّم الغش بكل أنواعه، والغبن بكل ضروبه وألوانه. وشاهد رسول الله ﷺ الصحابة وهم يعيشون حياتهم العادية، فرأى طرائقهم في الأكل والشرب واللباس، ورآهم وهم يرفهون عن أنفسهم بالسفر أو إنشاد الشعر أو المسابقة. ولا شك في أنه أقر من ذلك ما أقر، ومنع منه ما منع. ولا ريب أن ما أقر من ذلك هو أضعاف ما منع. ولذلك قرر العلماء قاعدة أصولية، وهي أن الأصل في العادات الإباحة.

---

(١) يعني: عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص١١٩.

ثم إن الصحابة رأوا رسول الله ﷺ يؤدي أنواعاً من العبادات والتصرفات، فاقتدوا به، ففعلوا مثل ما فعل. وكانوا حريصين على معرفة ما هو الواجب منها وما هو دون ذلك. وكانوا يؤدون عباداتهم والرسول ﷺ يراقبهم ويصوب ما أخطأوا فيه. فهذه الأمور كلها جعلت من الصحابة عالمين أكثر من غيرهم، بطرق الأحكام ومداركها، وحِكَم الأفعال وعللها.

ولأجل هذه الاعتبارات كان لقول الصحابي الفقيه عند أئمة الإسلام مكانة خاصة وقيمة زائدة. فأبو حنيفة كان يقدم أقوالهم على القياس، ومالك كان يرى أن الأصل فيها الرفع حتى يثبت العكس.[1] والشافعي كان يقلد الصحابة، ويرى رأيَهم أحسن من رأيه.[2]

والحاصل من هذا كله أن قول الصحابي في ذاته ليس حجة، لانعدام العصمة لصاحبه، ولانحصار الحجية في النبوة وما خرج منها. قال الشوكاني: "والحق: أنه ليس بحجة؛ فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد. وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة وبين مَن بعدهم في ذلك. فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله، وسنة رسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به. وهذا أمر عظيم وتَقَوُّلٌ بالغ."[3]

---

(١) سنقف على ذلك في المبحث الثالث المتعلق بكيفية التعامل مع السنة. وانظر كذلك:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٧.

(٢) انظر مثلاً:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ٥٩٨.

(٣) الشوكاني، علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: نشر دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص ١٨٨.

ولكن بالنظر إلى علاقة الصحابي برسول الله ﷺ، واختصاصه بالتلقي المباشر منه، مشافهة ومشاركة ومشاهدة، فلا بد أن يكون لفهمه وقوله مزية اعتبار خاص عند النظر في آحاد الأدلة، أو فيما لا نص فيه عن رسول الله ﷺ، من غير أن يكون ذلك حجة بنفسه.

قال الشوكاني: "ولا يخفاك أن الكلام في قول الصحابي: إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد، أما إذا لم يكن منها، ودل دليل على التوقيف، فليس مما نحن بصدده."[١]

ب- عمل أهل المدينة وعلاقته بالسنة:[٢]

إذا رجعنا إلى الموطأ نجد مالكاً يذكر بصيغ مختلفة هذا الأصل؛ فمرة يقول: "والسنة عندنا التي لا اختلاف فيها ...،"[٣] أو "الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا،"[٤] ومرة يذكر حديثاً أو أثراً ويقول بعده: "وليس على هذا العمل عندنا،"[٥] وتارة يروي حديثاً أو أثراً ثم يقول: "وذلك الأمر عندنا."[٦] وقد يقول -في إشارة إلى أن ليس هناك إجماع في المسألة-: "وهذا أحسن ما سمعتُ في

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ١٨٧.

(٢) لمين، الناجي. **القديم والجديد في فقه الشافعي**، الخبر والدمام: دار ابن عفان ودار ابن القيم، ط. ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج٢، ص٨٥ - ٩٣.

(٣) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٢، حديث رقم: ٥٩٢.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٩، حديث رقم: ٥٨٥.

(٥) كروايته أثر سعد بن أبي وقاص أنه كان يُوتِر بعد العتمة بواحدة. قال مالك: "وليس على هذا العمل عندنا، ولكن أدنى الوتر ثلاث." انظر:
- المرجع السابق، ج١، ص١٢٥، حديث رقم: ٢٧٥.

(٦) كحديث علي بن أبي طالب موقوفا: "إذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه طلاق، وإن مضت الأربعة أشهر، حتى يوقَف، فإما أن يُطلِّق وإما أن يفيء." قال مالك: "وذلك الأمر عندنا." الموطأ، انظر:
- المرجع السابق، ج٢، ص٥٥٦، حديث رقم: ١١٦٢.

ذلك،" ونحوُ هذا الكلام كثير في الموطأ، ومرة يقول: "الأمر المجتمع عليه عندنا ..."[1]

وفي "إحكام الفصول" للباجي ما نصّه: "وقد روى إسماعيل بن أبي أويس -رحمه الله- عن مالك بيان قوله "الأمر المجتمع عليه عندنا؛" فقال إسماعيل ابن أبي أويس: سألت خالي مالكاً -رحمة الله عليه- عن قوله في الموطأ: "الأمر المجتمع عليه، والأمر عندنا؛" ففسره لي فقال: "أمّا قولي: الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه، فهذا ما لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً." وأما قولي: "الأمر المجتمع عليه: فهو الذي اجتمع عليه من أرضى من أهل العلم وأقتدي به، وإن كان فيه بعض الخلاف." وأما قولي: "الأمر عندنا، وسمعت بعض أهل العلم: فهو قول من أرتضيه، وأقتدي به، وما اخترته من قول بعضهم.""[2]

ومن خلال الموطأ يمكن تقسيم عمل أهل المدينة إلى قسمين:

- ما كان طريقه النقل، كمسألة الأذان،[3] وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم،[4] ومسألة الصاع،[5] وغيرها، كنقلهم موضع قبره ومسجده ومنبره، ونقلهم ترك النبي ﷺ أخذ الزكاة من الخضروات، مع علمه عليه السلام بكونها عندهم كثيرة ...

---

(١) كقوله في كتاب البيوع، باب ما جاء في المملوك: "الأمر المجتمع عليه عندنا: أن المبتاع إن اشترط مال العبد فهو له ...."

(٢) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩١.

(٣) قال مالك: "لم يبلغني في النداء والإقامة إلا ما أدركت الناس عليه. فأما الإقامة فإنها لا تُثَنَّى، وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا ...." وقال لمن ناظره في مسألة الأذان: "ما أدري ما أذان يوم ولا ليلة. هذا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤذّن فيه من عهده. ولم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه." انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٧٠، حديث رقم: ١٥٣.
- السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠.

(٤) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٨١، حديث رقم: ١٧٨.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٦٣٨، حديث رقم: ١٣٠٩.

قال عياض: "فهذا النوع من إجماعهم من هذه الوجوه حجة يلزم المصير إليه، ويُترَك ما خالفه من خبرٍ واحد أو قياس." قال: "وهو الذي تكلّم عليه مالك عند أكثر شيوخنا، ولا خلاف في صحة هذا الطريق وكونه حجة عند العقلاء ...." ونقل عن القاضي عبد الوهاب حكاية إجماع المالكية على ذلك، وموافقة بعض الشافعية، كالصيرفي، لهم ...[1]

- ما طريقه الاجتهاد. هذا القسم لم يعتبره حجة محصلو المذهب من المالكية،[2]
وقال فيه ابن القيم: "وأما العمل الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال فهو معترك النزال، ومحل الجدال."[3]

لكن الذي نحب أن ننبه عليه في هذا المقام: هو أنّ العمل الذي كان يأخذ به مالك قد يكون فتيا التزمت بها العامة (أو ألزمهم بها ولاة الأمر)، فجاء مالك فوجد الناس عليها، فاختار أن لا يُخالفَها.

وهذا ما أوضحه ابن القيم، وأشار إليه الشافعي. قال ابن القيم: "ومن المعلوم أن العمل بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة بالمدينة كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق، ولم تكن الرعية تخالف هؤلاء، فإذا أفتى المفتون نفذه الوالي، وعمل به المحتسب، وصار عملاً." قال: "فهذا هو الذي لا يلتفت إليه في مخالفة السنن، لا عملُ رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة: فذاك هو السنة، فلا يخلَطْ أحدهما بالآخر، فنحن لهذا

---

(١) انظر: السبتي، **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨ - ٤٩.

(٢) انظر:
- الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٨ - ٤٨٩.
- السبتي، **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠.
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٤.

العمل أشد تحكيماً،[1] وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركاً."[2]

وقال كذلك: "وقد أحدث الأمراء بالمدينة وغيرها في الصلاة أموراً استمر عليها العمل، ولم يُلتفت إلى استمراره. وعمل أهل المدينة الذي يُحتج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين. وأما عملهم بعد موتهم، وبعد انقراض عصر من كان بها في الصحابة، فلا فرق بينهم وبين عمل غيرهم. والسنة تحكم بين الناس، لا عمل أحد بعد رسول الله ﷺ. وبالله التوفيق."[3]

وهذا الكلام قد أشار إلى بعضه الشافعي، فقال في أول "باب في قطع العبد" -بعد ما أخرج عن ابن عمر أن عبداً له سرق وهو آبق، فأبى سعيد بن العاص أن يقطعه، فأمر به ابن عمر فقطعت يده، وبعد بيان أن رأي مالك أن السيد لا يقطع يد عبده إذا أبى السلطان أن يقطعه-: "قد كان سعيد بن العاص من صالحي ولاة أهل المدينة، فلما لم ير أن يقطع الآبق أَمَر ابن عمر بقطعه. وفي هذا دليل على أن ولاة أهل المدينة كانوا يقضون بآرائهم، ويخالفون فقهاءهم، وأنّ فقهاء أهل المدينة كانوا يختلفون، فيأخذ أمراؤهم برأي بعضهم دون بعض، وهذا أيضاً العمل."[4]

يتضح من خلال ما سبق أن القسم الأول -وهو ما كان طريقه النقل- هو الذي يجب الاعتداد به من السنة ومتضمناً لها، وتُعارَض به أخبار الآحاد، كما نص على ذلك ابن القيم وغيره. أما القسم الثاني -وهو ما كان طريقه الاجتهاد-

---

(١) أي: إذا خالفه خبر الواحد، كان هذا سببا في شذوذ الخبر وضعفه.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٥ - ٣٠٦.

(٣) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٢، (في سياق الكلام عن كيفية التسليم في الصلاة). وانظر كذلك:
- ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الجيل، ط. ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ص٢٢٢، وما بعدها في الفصل الذي خصصه لإبطال عمل أهل المدينة.

(٤) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٧٤.

فليس من السنة بحال. وحتى الإمام مالك نفسه لم يعتبره حجة. [1]

ثانياً: حجية السنة وطرق إثباتها

١- حجية السنة

السنة النبوية بالمعنى الذي فصلناه في المبحث السابق حجة مثل الكتاب. قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنفال: ٢٠ - ٢١].

وحذرنا من مخالفة أمره فقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٥٦]، وأخبر عن عصمته فقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣ - ٤].

واعتبارا بالآيات السابقة وغيرها -وهي كثيرة جدا- أجمع المسلمون على أن السنة النبوية أصل من أصول التشريع، كما أجمع العلماء على أن السنة مبينة للقرآن، تخصص عامه، وتقيد مطلقه، وتفسر مجمله، وأنها قد تستقل بالتشريع بسن أحكام ليست في القرآن.[2]

٢- طرق إثبات السنة

تنقسم السنة من حيث نقلها على قسمين: متواتر وآحاد. فالمتواتر من السنة

---

(١) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٨ - ٤٨٩.

(٢) ينظر تفصيل مكانة السنة من القرآن في المسألة الرابعة من دليل السنة من:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤ - ٥٥.

"خبر جماعة مُفِيد بنفسه العلم بِصِدْقه،" وذلك يكون برواية "قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتبايُن أماكنهم. ويدُوم هذا الحد فيكون آخرُه كأوله، وأوسطه كطرفيه؛ وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك."[(١)]

وهذا القسم يفيد العلم اليقيني الذي لا يجوز إنكاره. وهو من حيث الكم قليل جداً إذا قيس بالقسم الثاني.

أما الآحاد فهو الذي روي من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليه.[(٢)] وضابطه أن يرويه عدد لم يبلغ حد التواتر؛[(٣)] وهو معظم السنة.

وينقسم خبر الآحاد على ثلاثة أقسام: صحيح، وحسن، وضعيف.

أما الحديث الصحيح فيقول فيه ابن الصلاح: "هو الحديث المسند[(٤)] الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً[(٥)]

---

(١) البخاري، **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٢ - ٥٢٤. وانظر كذلك:
- الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٢١٦ - ٢٢٢.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، (بهامشه مسلم الثبوت)، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص١٣٢ - ١٣٩.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٥٩٩.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٤.

(٤) المسند عند أهل الحديث هو الذي اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه. وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم. انظر:
- ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: المكتبة العلمية، ط. ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٣٩.

(٥) المقصود به هنا ما انفرد به الثقة، وخالف فيه الثقات. انظر:
- المرجع السابق، ص٦٨ - ٦٩.

ولا معللاً.[1]"[2] ثم قال ابن الصلاح في مكان آخر: "أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً، ضابطاً لما يرويه. وتفصيله: أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً غير مغفّل، حافظاً إن حدّث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدّث من كتابه. وإن كان يحدِّث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني..."[3]

وعند الأحناف نوع من الخبر، وسط بين المتواتر والآحاد، ويسمونه: "المشهور." وحدّه عندهم: "ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ﷺ ومن بعدهم. وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر ..."[4]

وأما الحديث الحسن فالذي استقر عليه الأمر عند المحدثين أنه الحديث الذي رواه العدل الخفيف الضبط بسند متصل ولم يكن شاذاً ولا معللاً.[5]

---

(١) العلة قد تكون في السند، وقد تكون في المتن. "وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة" في الحديث. انظر:
- المرجع السابق، ص٨١ - ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩٤، ويجدر بنا التنبيه على أن المحدثين ساروا في تحديد شروط الحديث الصحيح على ما سطره الشافعي في كتبه الأصولية، كالرسالة، وعلى أن أئمة الفقه قبله يخالفونه في بعض الشروط زيادة ونقصاً. وسنقف على بعض ذلك في المطلب الخاص بطرائق الأئمة الفقهاء في التعامل مع السنة، إن شاء الله.

(٤) البخاري، **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٤ - ٥٣٥.

(٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج١، ص١٥٩ - ١٦٠. وانظر أيضاً:
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، القاهرة: دار الآثار، ط. ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ١٩.

فالفرق بينه وبين الصحيح على هذا التعريف: في كمال الضبط ونقصانه.

وأما الحديث الضعيف فهو الذي "لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن ..."[(١)]

٣- حجية خبر الواحد

الحديث إذا صحّ عن رسول الله ﷺ صار حجة شرعية عند جميع العلماء. إلا أنه وُجد في نهاية القرن الثاني من ينكر الاحتجاج بخبر الواحد، اعتماداً على أن راويه وإن كان عدلاً يَجوزُ أن يخطئ أو ينسى. وقد نحسبه عدلاً وهو في سريرته غير عدل، فيعظم احتمال الكذب.

ووُجدت فرقة ثانية كانت تنكر السنة مطلقاً، وكانت تقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال أحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه، وأن الله أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء ...

وقد ردّ الشافعي على الطائفتين معاً في كتاب "جماع العلم". وخلاصته أنه ألزم الطائفة النافية للسنة مطلقاً بأن طاعة الرسول من القرآن، ومن باب أن الله أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، فَمَن قَبِل عن الرسول فَبِفَرْض الله قَبِلَ ... وألزم الطائفة الرافضة للاحتجاج بخبر الواحد بشيء يُقرُّونه ولا يختلفون في وجوب العمل به، وهو قبول شهادة الشهود والعمل بمقتضاها. وألزمهم كذلك بتصرفات وتقريرات ووقائع تواترت عن الرسول ﷺ والصحابة من بعده.

ولأجل هاتين الفرقتين ومن يحتمل أن يلتحق بهما أطال الشافعي النّفَس في التدليل على وجوب قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه. تحدث عن ذلك، أساساً، في مقدمة كتاب "اختلاف الحديث" و"الرسالة"، ومحّض لهذا الغرض كتاب "جماع العلم".[(٢)]

---

(١) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، مرجع سابق، ص٧٣.

(٢) تنظر هذه الأدلة مجموعة مُلخّصه في: =

ثم سار الأصوليون بعد ذلك على النهج نفسه. ولذلك قال الجويني: "وقد أكثر الأصوليون وطوّلوا أنفاسهم في طرق الرد على المنكرين." ثم لخص المسألة فقال: "والمختار عندنا مسلكان:

أحدهما: يستند إلى أمر متواتر، لا يتمارى فيه إلا جاحد، ولا يدرأه إلا معاند، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل، ويُحمّلهم تبليغَ الأحكام وتفاصيل الحلال والحرام، وربما كان يُصحِبهم الكتب، وكان نقلهم أوامرَ رسول الله عليه السلام على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمةً لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعاً به، متواتراً لا اندفاع له إلا بدفع التواتر، ولا يدفع المتواتر إلا مباهت. فهذا أحد المسلكين.

والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة. وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتراً، فإنا لا نستريب أنهم في الوقائع كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكراً مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ. وكانوا يبتدرون التعويل على نقل الأثبات والثقات بلا اختلاف، فإن فُرض نزاع بينهم فهو آيل إلى انقسامهم قسمين: فمنهم من كان يتناهى في البحث عن العدالة الباطنة، ولا يقنع بتعديل العلانية، وربما كان يضم إلى استقصائه تحليف الراوي، ومنهم من كان لا يغلو في البحث. فأما اشتراط التواتر فعلى اضطرار نعلم أنهم ما كانوا يرونه."[(١)]

وخبر الواحد، على عكس المتواتر، لا يفيد العلم اليقيني بمفرده. وهو الظاهر من تصرفات الصحابة والتابعين. وعليه كان أبو حنيفة ومالك والشافعي.[(٢)]

= - لمين، **القديم والجديد في فقه الشافعي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٥ - ٢١٠. ونود التنبيه على أن الشافعي مسبوق بشيخه محمد بن الحسن الشيباني، وذلك من خلال كتاب الاستحسان، وهو ضمن الجزء الثالث من كتاب "الأصل." لكن الشافعي، بحكم تأخره عن شيخه، حرر ذلك تحريراً وافياً لا مزيد عليه.

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) لقد صرح الشافعي بذلك مرارا في الرسالة. ولم يَحْكِ خلافا في ذلك عمن سبقه. ولو كان خلاف لتحدث عنه أو ذكر ما يشير إليه، كما هي عادته في كتبه الأصولية.

يقول الشافعي: "أما ما كان نص كتابٍ بَيِّنٍ أو سنةٍ مجتمع عليها[1] فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منهما. ومن امتنع من قبوله استتيب.

فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد:[2] فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطة،[3] كما يكون نص الكتاب وخبر العامة[4] عن رسول الله. ولو شك في هذا شاك لم نقل له تب، وقلنا: ليس لك إن كنت عالماً أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم."[5]

أما أحمد بن حنبل فقد نقلوا عنه أنه كان يرى أن خبر الواحد يفيد العلم اليقيني.[6] ولكن جاء في شرح مختصر الروضة ما نصه: "... وَقِيلَ: الْقَوْلُ بِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُفِيدُ الْعِلْمَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا نَقَلَهُ آحَادُ الْأَئِمَّةِ الْمُتَّفَقِ عَلَى عَدَالَتِهِمْ وَثِقَتِهِمْ وَإِتْقَانِهِمْ، مِنْ طُرُقٍ مُتَسَاوِيَةٍ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، كَأَخْبَارِ الشَّيْخَيْنِ ... قُلْتُ: هَذَا تَأْوِيلٌ مِنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ لِقَوْلِ أَحْمَدَ: إِنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُفِيدُ الْعِلْمَ. وَالَّذِي رُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ فِي هَذَا أَنَّهُ قَالَ فِي أَخْبَارِ الرُّؤْيَةِ: يُقْطَعُ عَلَى الْعِلْمِ بِهَا؛ فَحَمَلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى عُمُومِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ كَمَا ذَكَرْنَا. وَحَمَلَهُ بَعْضُهُمْ

---

(١) أي: مجتمع عليها من حيث الثبوت والدلالة.

(٢) أي: من طريق الآحاد.

(٣) يعني: لا أن ذلك يفيد علما يقينيا. وهذا لا يناقض وجوب العمل به، كما بينا ذلك أعلاه، وكما سيبين ذلك الشافعي.

(٤) يعني: الخبر المتواتر.

(٥) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٦٠-٤٦١.

(٦) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٣.

عَلَى أَخْبَارٍ مَخْصُوصَةٍ، كَثُرَتْ رُوَاتُهَا، وَتَلَقَّتْهَا الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، وَدَلَّتِ الْقَرَائِنُ عَلَى صِدْقِ نَاقِلِهَا. فَيَكُونُ إِذًا مِنَ التَّوَاتُرِ ..."[1]

ثالثاً: كيفية التعامل مع السنة

مع أن عامة العلماء على القول بحجية السنة، وأنها المصدر الثاني من مصادر التشريع، إلا أنهم يختلفون في كيفية الأخذ بها.

ونحن نخص من بينهم ثلاثة أئمة، هم: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي.

ومُسوّغ هذا التخصيص أمران:

الأول: أن هؤلاء هم الذين انتشرت مذاهبهم ودُوِّنت آراؤهم.

والثاني: أن الحديث عن منهجهم يُلخِّص إلى حد بعيد مجمل المناهج المتّبعة في التعامل مع السنة: فأبو حنيفة يمثل اتجاه أهل العراق، ومالك يمثل اتجاه الحجازيين، والشافعي يمثل المنعطف البارز الذي عرفه المنهج الأصولي في التعامل مع السنة ومع القضايا الأصولية الأخرى.

ولا شك في أن السنة عند العلماء -من حيث هي سنة صادرة عن رسول الله- مثل القرآن، لدلالة القرآن على أن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤]، وعلى أن الله قرَنَ طاعتَه بطاعته في غير ما آية وحديث، ولأجل ما تواتر عن الصحابة أنهم كانوا لا يقدّمون بين يدي رسوله ﷺ إلا إذا عَلِموا أن ما صدر عنه عن غير وحي. كيف وَهُم قد عرَفوا القرآن به، وتَحمّلوه من طريقه، وهو الذي كان يُميِّز لهم كلام الله من كلامه!

فالاحتجاج بالسنة بهذا الاعتبار لا يثير أي خلاف، لأن منهج الاستنباط منها ومن القرآن واحد. ولذلك قال البزدوي في أول حديثه عن بيان أقسام السنة: "اعلم أن سنة النبي عليه السلام جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

---

(١) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٩٩١م، ج٢، ص١٠٤.

سبق ذكرها." قال علاء الدين البخاري مُعلِّلاً: "لأن قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب. وهو كلامٌ مستجمِع لوجوه الفصاحة والبلاغة، فيجري فيه هذه الأقسام أيضاً، ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها،[1] لأنها فرع الكتاب في كونه حجة..."[2]

إلا أن السنة قد طرأت عليها مؤثرات خارجية فارقت بها القرآن، مما جعل أنظار العلماء تختلف في التعامل معها.

وأول هذه المؤثرات طرق وصول السنة إلينا. فالقرآن ليس له إلا طريق واحد، وهو التواتر. وللسنة طرق مختلفة، التواتر أحدها، وهو أقلها وقوعاً، كما سبق.

وثاني هذه المؤثرات: رواية الحديث بالمعنى.

وثالث هذه المؤثرات: وظائف الرسول ﷺ الزائدة عن البيان والتبليغ والإفتاء، لأنه كان إماماً للمسلمين، وكان قاضيهم الذي يفصل في نزاعاتهم اعتماداً على الأدلة المتوفرة لديه، وقائدهم الحربي في كثير من معاركهم مع أعدائهم.

ورابع هذه المؤثرات: بَشَريّته ﷺ.

وقد تقدم بيان ذلك كله في مفهوم السنة.

١- طريقة الإمام أبي حنيفة في التعامل مع السنة

لقد أثار علْمُ الإمام أبي حنيفة بالحديث والأخذُ به -عند المعرفة به- شقاقاً بعيداً بين الأحناف ومخالفيهم قديماً وحديثاً. وقد اجتهد أَتباعه في البرهنة على أنه كان عارفاً بالحديث، مُلِمّا برجاله، وأنّ الذي دفعه إلى التقليل منه هو تشدّدُه في قبول الأخبار، واشتراطه شروطا صارمة في القبول.

وهو في صنيعه هذا كان متأسياً بعلماء الكوفة قبله، وبخاصة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وإبراهيم النخعي.

---

(١) أي: في السنة.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٠.

ولقد اعتاد الأحناف في مؤلفاتهم الأصولية، أو تلك المتعلقة بإبراز مناقب أبي حنيفة وآدابه، أن يخصّصوا شطراً مما كتبوا لمنهج إمامهم، وطريقته في التعامل مع السنة عموماً، وخبر الواحد على وجه الخصوص.

وقبل الشروع في تقديم ما كتبوا وتحليله يحقّ علينا أن نُنهي القول في مسألة أسالَتْ مداداً كثيراً من المنتصرين لمذهب أبي حنيفة والمخالفين له. تلك هي مسألة تقديم القياس على خبر الواحد.

وإن الحسم في هذه المسألة لا يُحوجنا -بحمد الله ومنّته- إلى الإسهاب في الكلام وبسط آراء المخالفين وردود المنتصرين، لأنه بين أيدينا نصوص صحيحة النسبة إلى أبي حنيفة تقطع الكلام وتفصل في النزاع. وحاصلها أنّ أبا حنيفة لا يقدم القياس على الحديث المرفوع إذا ثبت عنده، ولا على آثار الصحابة والتابعين من فقهاء بلده إذا كانت نصاً في موضوع النازلة، وأن بعض الفروع التي رويت عن أبي حنيفة أخذ فيها بالقياس مخالفاً الحديث لم يكن الأساس فيها تقديم القياس على الخبر بعد ثبوت صحته، بل كان الأساس وجود قرائن قَوَّت الأخذ بالقياس ووهّنت الخبر، لأن هناك "أقيسة تعتمد على أصول عامة أُخذَت من الشرع الإسلامي من مجموع أحكامه، وقد تضافر العلماء على اعتبارها، أو جاءت نصوص قطعية بِبَيانها، وأن هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية،"[١] فهذا النوع من القياس كان يعتبر عند أبي حنيفة أصلاً قطعياً،[٢] وكل خبر آحاد جاء مخالفاً له اعتبر مُعَلّاً، وذلك كردّه حديث القُرعة.[٣]

---

(١) أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة؛ حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص٢٥٩.

(٢) أو قاعدة قطعية أو قياساً صحيحاً ...

(٣) وهو ما أخرجه مالك عن يحيى بن سعيد، وعن غير واحد، عن الحسن بن أبي الحسن البصري وعن محمد بن سيرين: أن رجلا في زمان رسول الله ﷺ أعتق عبيداً له ستة عند موته، فأسهم رسول الله ﷺ بينهم فأعتق ثلث تلك العبيد. الموطأ، كتاب العتق والولاء، باب من أعتق رقيقاً لا يملك مالاً غيرهم. ووصله مسلم عن عمران بن حصين في صحيحه، كتاب =

أما إذا لم يعارض الخبرُ أصلاً قطعياً عنده فالذي جاء بالنقل الصحيح عنه كما قلنا هو تقديم الحديث على القياس. بل إننا نجده يقدم قول الصحابي وقول إبراهيم النخعي على القياس. فهذا كتاب الأصل (أو المبسوط) لمحمد بن الحسن الشيباني كثيراً ما تقرأ فيه قول أبي حنيفة في الفرعين النظيرين: هما في القياس سواء، غير أني أستحسن في هذا لأجل الأثر.[1]

ونعود إلى ما كتبه الأحناف بخصوص منهج إمامهم وطريقته في التعامل مع السنة عموماً وخبر الآحاد خصوصا.

- أما المتواتر فهو حجة عند أبي حنيفة بإطلاق، وهو في مرتبة القرآن تثبت به الزيادة على النص. وكذلك المشهور، فهو باتفاق الأحناف "حجة للعمل به كالمتواتر، فصَحّت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخ" عندهم.[2]
- وأما خبر الآحاد فيمكن تلخيص طريقته فيه فيما يلي:[3]

= الأيمان، باب من أعتق شِرْكا له في عبد.
قال الشاطبي: "ورَدَّ (أي أبو حنيفة) خبر القرعة، لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتق حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نَزل في المحل لا يمكن ردُّه، فلذلك ردّه. كذا قالوا ...." الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣ - ٢٤. ونحن نُنوّه بأن مقصودنا هو التأصيل لا الترجيح بين الآراء الفقهية.

(١) الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. **الأصل**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج١، ص٦٠ مع هامشه، وج١، ص٨٨ مع هامشه، وج١، ص١٦٦ مع هامشه، وج١، ص٢٠١ - ٢٠٢ مع هامشه، وأماكن أخرى من كتاب "الأصل".
وهي أمثلة تقضي على النزاع؛ لأنها تدل دلالة واضحة على أن أبا حنيفة لا يقدم القياس على الحديث المرفوع، ولا حتى على الحديث الموقوف والمقطوع إذا ثبت عنده، وعلم أن له حكم المرفوع.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٥.

(٣) ينظر التفصيل في:
- المرجع السابق، ج٢، ص٥٥٠ وما بعدها.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن. **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م، ص ٣٢- ٣٩.

- قبول مرسل الثقة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه.
- عرض خبر الآحاد على الأصول المجتمعة عند أبي حنيفة بعد استقرائه موارد النصوص من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة، فإذا خالفها عُدَّ شاذاً.
- عرض خبر الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره. فإذا خالف عاماً أو ظاهراً في الكتاب رُدَّ. أما إذا لم يخالف أيّاً منهما بل كان بياناً لمجمل فيه أُخذ بما فيه من بيان.
- عرض خبر الآحاد على السنة المشهورة، سواء كانت قولية أو فعلية، فإن خالفها رُدَّ، عملاً بأقوى الدليلين.

أما إذا عارض خبراً مثله فإنه يُرجِّح أحد الخبرين على الآخر بوجوه الترجيح المعتمدة عنده. ومن بينها فقه الراوي، كما سيأتي، أو كون أحد الخبرين توافقه آثار الصحابة.

- عدم الأخذ بالحديث إذا عمل راويه بخلافه.
- عدم الأخذ بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى، وتتوفر الدواعي إلى نقله بطريق الاستفاضة.
- اشتراطه في الخبر عدم مخالفته للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين في أي بلد نزله هؤلاء.
- ومن منهجه في التعامل مع خبر الآحاد أنه يرد الزائد، متناً كان أو سنداً، إلى الناقص، أخذاً بأصل الاحتياط.[1]
- ومن أصوله كذلك في الخبر أن لا يسبق طعن أحدٍ من السلف فيه.

---

(١) وعلى هذا فإن زيادة الثقة عنده غير مقبولة. ولقد نص ابن رجب في شرح علل الترمذي على أن أبا حنيفة يرى أن الثقات إذا اختلفوا في خبر زيادةً أو نقصاً في المتن أو السند فالزائد مردود إلى الناقص.

- ومنها الأخذ بالأحوط والأخف "عند اختلاف الروايات في الحدود التي تُدرَأُ بالشبهات، كأخذِه برواية قطع السارق بما ثَمَنُه عشرةُ دراهم، دون رواية ربع دينار من حيثُ إنه ثلاثة دراهم، فتكون رواية عشرة أحوط وأجدر بالثقة، حيث لم يعلم المتقدم من المتأخر حتى يحكم بالنسخ لأحدهما."[1]

هذا أهم ما ورد عن الأحناف بخصوص منهج أبي حنيفة في التعامل مع خبر الواحد. ونحن نبرز مما ذكروه ما وجدناه ثابت النسبة إليه أو إلى أصحابه الآخذين عنه.[2]

فمن ذلك احتجاجه بمرسل الثقة؛[3] فإنه ثابت النسبة إليه،[4] وإلى عامة الفقهاء في عصره.

وقد ذكر الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، فإنه لم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين.[5]

---

(١) الكوثري، **فقه أهل العراق وحديثهم**، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) لقد نص الشيخ ولي الله الدهلوي على أن الأصول المذكورة في مؤلفات الأحناف الأصولية أكثرها مخرّج على قول أبي حنيفة وأصحابه، ولم تثبت نسبتها إليهم ... ثم توسّع في بيان ذلك. انظر:
- الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص٨٨- ٨٩، لكن في بعض ما قاله مجازفة ظاهرة.

(٣) هناك فرق في إطلاق مصطلح "المرسل" عند أهل الحديث وعند الأصوليين؛ فالذي استقر عند أهل الحديث إطلاقُ المرسل على ترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ، وعند الأصوليين يطلق على المنقطع مطلقا. ينظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠٣ - ٤٠٤.

(٤) ومن طالع كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن الشيباني، و"كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى" لأبي يوسف يتأكد من ذلك.

(٥) قال الزركشي: "كأنه يعني أن الشافعي أول من أَبَى قبول المرسل." ثم قال: "وليس كما زعم، فلا إجماع سابق ...." ينظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠٧.

يقول أبو داود في رسالته إلى أهل مكة: "وأما المرسل فقد كان يحتج به العلماء فيما مضى، مثل: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيه ..."(١)

- ومن ذلك اعتبار أبي حنيفة فقهَ الراوي أساساً في الترجيح بين خبرين من أخبار الآحاد: فقد اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع. قال: كيف!! وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع. فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ولا يعود إلى شيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أُحَدّثُك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم! فقال أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، [والأسود] له فضل كبير ..." وفي رواية: "إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: إن علقمة أفقه من عبد الله ابن عمر. وعبد الله (أي ابن مسعود) هو عبد الله."(٢)

---

(١) السجستاني، سليمان بن الأشعث. **رسالة أبي داود إلى أهل مكة**، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٣٦٩هـ، ص٥.

(٢) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٠. وانظر أيضاً:
- أبو زهرة، **أبو حنيفة؛ حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص٢٤٤- ٢٤٥. وقال أبو زهرة: "وإن هذه المناظرة لتومئ بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدّثين الذين تَلقّى عليهم، وروى عنهم. وهو منشأ ... انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أُخِذت عن رواته الذين تلقوا على بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم."

- ومن ذلك اشتراطه في الخبر عدم مخالفته لما عليه أهل بلده. وهو أصل كان معمولاً به عند السلف والأئمة الفقهاء قبل الشافعي. قال الشيخ محمد زاهد الكوثري: "وللعمل المتوارث عندهم شأن يُختَبر به صحةُ كثير من الأخبار. وليس هذا الشأن بمختص بعمل أهل المدينة، بل الأمصار التي نزلها الصحابة وسكنوها، ولهم بها أصحاب وأصحاب أصحاب سواء في ذلك. وفي رسالة الليث إلى مالك ما يشير إلى ذلك."(١)

- ومن ذلك عرض خبر الآحاد على القرآن. وقد جاء النص صريحاً عن أبي يوسف في كتابه: "الرد على سير الأوزاعي،" قال في سياق رده على الأوزاعي في بعض الفروع المتعلقة بالغنائم: "فعليك بالحديث بما تَعرِف العامة، وإياك والشاذ منه، فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: "إن الحديث سَيَفشُو عني، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني ..."(٢) "إلى أن قال: "... فإياك وشاذّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء،(٣) وما يوافق الكتاب والسنة؛(٤) فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ، وإن

---

(١) الكوثري، **فقه أهل العراق وحديثهم**، مرجع سابق، ص ٣٥. وانظر أيضاً:
- الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٣ و٣٢٠.

(٢) هذا الحديث ضعفه الشافعي في بعض كتبه. انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦ (باب المدعي والمدعى عليه).
بل حكم عليه ابن معين وابن مهدي بالوضع. انظر:
- السندي، محمد بن عبد الهادي. **سنن ابن ماجة بحاشية السندي**، القاهرة: المطبعة العلمية، ١٣١٣هـ، ج١، ص٥.

(٣) وهذه إشارة أيضا إلى اعتبار فقه الراوي في الترجيح بين خبرين من أخبار الآحاد.

(٤) يعني: السنة المتفق على صحتها.

جاءت به الرواية ..."[1]

ومما يلحق بأصل عرض السنة على القرآن المسألةُ المشهورة عند الأحناف بالزيادة على النص، فقد كانت متداولة عند أصحاب أبي حنيفة،[2] وناظر بها محمد بن الحسن الشيبانيُّ الشافعيَّ. وقد أوردها الشافعي في كتاب الأم تحت عنوان: "الخلاف في اليمين مع الشاهد." قال: "فخالفَنا في اليمين مع الشاهد مع ثبوتها عن رسول الله ﷺ بعضُ الناس[3] خلافاً أسرف فيه على نفسه فقال: لو حَكَمتُم بما لا نراه حقاً من رأيكم لم نردَّه، وإن حَكَمتُم باليمين مع الشاهد رددناها. فقلت لبعضهم: رددتَ الذي يلزمك أن تقول به، ولا يحل لأحد من أهل العلم عندنا خلافه، لأنه سنة رسول الله ﷺ، وأجزتَ آراءَنا التي لو رددتها كانت أخفَّ عليك في المأثم. قال: إنها خلاف كتاب الله."[4]

ولكن الذي عليه الجمهور، هو أن الزيادة على مضمون نص سابق ليست خلافاً له، بل هي مجرد تفصيل وتكميل لأحكام المسألة، فهي من باب التدرج في بيان الأحكام وتنزيل الشريعة على واقع الناس.

٢- طريقة الإمام مالك في التعامل مع السنة

نود في البداية أن نُقرّر أنّ السُّنّة المتواترة عند مالك لا إشكال فيها، شأنه

(١) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٥٧ - ٣٥٨ (كتاب سير الأوزاعي)، باب سهم الفارس والراجل وتفضيل الخيل. وانظر فيه رد الشافعي على ما رد به أبو يوسف على الأوزاعي. ومما قاله: "وليس يخالف القرآنَ الحديثُ، ولكن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مبين معنى ما أراد الله خاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً ...." ونحوه موجود في مكان آخر من الأم ج٧، ص١٦ (باب المدعي والمدعى عليه). ولسنا هنا بصدد الترجيح بين الآراء، ولكن قصدنا بيان التأصيل والتأسيس الذي سلكه الأئمة الفقهاء.

(٢) وهذا مما جازف به الشيخ ولي الله الدهلوي، حيث قال إن هذه المسألة مما لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحبيه. ينظر:
- الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) يقصد الشافعيُّ في كتبه بـ"بعض الناس" العراقيين.

(٤) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٧.

فيها شأن باقي الأئمة والفقهاء، فهي مثل القرآن في الاحتجاج، وتنسخه عنده، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه. وذلك كله دون قيد أو شرط.

والإشكال مع الإمام مالك في خبر الآحاد. وحالُه معه يُشبه إلى حدّ بعيد حالَ الإمام أبي حنيفة، فهو يأخذ بالمرسل إذا اطمأن إلى صحته، وقد يرُدّ المتصل الصحيح السند إذا لم يطمئن إلى سلامة متنه من الشذوذ والعلة. وإليك تلخيص طريقته فيه:

أ- خبر الآحاد وظاهر القرآن:

خلاصة مذهب مالك في هذه المسألة[1] أنه يقدم ظاهر القرآن على خبر الآحاد إن لم يُعاضَد بأمر آخر من إجماع أو قياس أو قول من فقهاء الصحابة أو عمل أهل المدينة. مثال ذلك تحريم مالك أكل الخيل، مع وجود أحاديث صريحة في صحة أكلها. [2] فقد ذكر مالك في الموطأ: أن أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير أنها لا تُؤكل، لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ ﴿٨﴾ ﴾ [النحل: ٨]، وقال تبارك وتعالى في الأنعام: ﴿لِتَرۡكَبُواْ مِنۡهَا وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [غافر: ٧٩]، وقال تبارك وتعالى: ﴿لِّيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ... فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرۡنَٰهَا لَكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [الحج: ٣٤ – ٣٦]"[3]

---

(١) ينظر التفصيل في:

- أبو زهرة، محمد. **مالك؛ حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط. ٢، ١٩٥٢م، ص٢٤٨ – ٢٥٠.

- الحيان، مولاي الحسين. **منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٢، ص٨٢٣ – ٨٦٨.

وينظر كذلك:

- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥ – ٢٦.

(٢) ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٩٨.

(٣) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٧، حديث رقم: ١٠٦١.

ويشتد تمسك مالك بظواهر القرآن عند ما تصل إلى درجة الكليات. وهكذا وجدناه لم يلتفت إلى الأحاديث القاضية بصحة الصوم عن الميت، فقال: "لا يصوم أحد عن أحد." وقد بيّن ابن العربي أصل مالك في ذلك فقال: "... قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥]. وقال تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ [النجم: ٣٩] وهاتان آيتان محكمتان عامتان غير مخصوصتين، ركن في الدين، وأصل للعالمين، وأم من أمهات الكتاب المبين، وإليها ترد البنات، وبها يستنار في المشكلات. وقد عارضت هذه الأحاديث ظاهرها وباطنها، فكان جعل القرآن أماً والحديث بنتاً واجباً في النظر." وقال كذلك: "إنما استقرينا أدلة الشريعة ودخلنا إليها من أبوابها؛ إذ ليس لها باب واحد. ورددنا بناتها إلى أمهاتها لتعلم أنسابها حسب ما أُمرنا به في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧] إلى قوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]. فأنت إن اتبعت حديثاً واحداً دون أن تضربه بسائر الآيات والأحاديث وتستخلص الحق من بينها فأنت ممن في قلبه زيغ، أو عليه رَيْن. والذي تفطن له مالك ﷺ تلقَّفَه من عبد الله بن عمر تعليماً لا تقليداً."[1]

ولم يلتفت كذلك إلى حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" لمعارضته نفس الأصل الذي نوه به ابن العربي في النص السابق.[2]

أما إذا كان الخبر معاضَداً بما يرفعه إلى درجة التخصيص أو التقييد فإنه يَأخذ به.

---

(١) ابن العربي، أبو بكر مُحَمَّد بنِ عَبد الله. **القَبَس شرحُ موطأ مالك بن أَنَس**، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٢م، ج٢، ص٥١٧ – ٥١٨.
وفي كلامه الأخير إشارة إلى قول مالك في الموطأ "أنه بلَغَه أن عبد الله بن عمر كان يسأل: هل يصوم أحد عن أحد، أو يصلي أحد عن أحد؟ فيقول: لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد." انظر:
– الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٣، حديث رقم: ٦٦٩.

(٢) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٤، حديث رقم: ٥٥٥. وانظر أيضاً:
– ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ج١٧، ص٢٧٩.

مثال ذلك حديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع، فقد أخذ به مالك وخصص به ظاهر قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وذلك لاعتضاده بعمل أهل المدينة. فقد قال مالك بعد روايته: "وهو الأمر عندنا."[1]

ب- خبر الواحد والقياس:

يجدر بنا أن نقرر بداية أن القياس عند الإمام مالك ليس عملية آلية يُجرِيها فتُنتج أحكاماً فتطبَّق على أفعال المكلفين، إنما كان يمارس القياس بكونه هادياً إلى محاسن الشريعة. فأساس القياس عنده هو جلب مصلحة معتبرة، أو درء مفسدة واقعة أو محتمِلة الوقوع. بل إن الناظر في فقهه يستنتج أن أساس الاجتهاد عنده هو جلب المصالح ودرء المفاسد. ولذلك كان يقيس على أصل معين وعلى غير أصل معين، ويعلل بالوصف المنضبط، وبالحكمة. وقد يستحسن إذا قَبُح القياس.

إذا تقرر هذا فإن الإمام مالكاً يرُدُّ الخبرَ في حالتين:[2]

- إذا عارض مصلحة قطعية أو قاعدة شرعية عامة ثابتة بأكثر من نص من نصوص الشريعة.
- إذا كان معارَضاً بقاعدة شرعية أخرى تعّد دليلاً صالحاً للاستحسان والاستثناء من النظائر.

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٦، حديث رقم: ١٠٦٠. وانظر أيضاً:
- ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٨٧ - ٢٩٦.

(٢) ينظر التفصيل في:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥ - ٢٦.
- أبو زهرة، **مالك**، مرجع سابق، ص٢٥٦ - ٢٦٤.
- الحيان، **منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٦٥ - ١٠٠٣.

ومن أمثلة ذلك الحديث المروي عند مالك وغيره في خيار المجلس؛[1] فإنه بعد أن رواه قال: "وليس لهذا عندنا حدٌّ معروف، ولا أمر معمول به فيه؛" يشير بذلك "إلى أن المجلس مجهول المدة؛ ولو شَرَط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً. فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي. وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهي تعارض هذا الحديث الظني ..."[2]

أما إذا عاضد الخبرَ قاعدةٌ شرعية أخرى فإن مالكاً يأخذ به. قال ابن العربي: "مشهور قول مالك والذي عليه المعوّل أن الحديث إذا عضَّدَته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحدَه تَركَه."[3]

مثال ذلك ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت "أن النبي ﷺ أرخص لصاحب العَرِيّة[4] أن يبيعها بخرْصِها،"[5] ولفظ أبي هريرة: "أن رسول الله أَرْخصَ في بيع العرايا، فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق."[6]

---

(١) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار." رواه مالك عن نافع عن ابن عمر. انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٧١، حديث رقم: ١٣٤٩.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١ - ٢٢.

(٣) ابن العربي، **القَبَس شرحُ موطأ مالك بن أَنَس**، مرجع سابق، ج٢، ص٨١٢.

(٤) العَرِيّة: الرُّطَب أو العنب على الشجر.

(٥) الخَرْص: هو التقدير بالظن. يقال: خَرَص النخلةَ أو الكرمةَ: إذا قدَّر ما عليها من الرُّطَب تمراً، أو من العنب زبيباً. والاسم: الخرص، بالكسر، يقال: كم خرص أرضك؟ انظر:
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، باب: الخاء مع الراء.

(٦) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٢٠، حديث رقم: ١٢٨٥. والشك في حديث أبي هريرة من داود بن الحُصَين.

وهذا الحديث يخالف في ظاهره قاعدة عظيمة من قواعد الشرع، وهي قاعدة الربا، لأن بيع العرية يدخله الربا من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه بيع الرُّطَب باليابس، وهو نوع من المزابنة التي جاء النهي عنها في الحديث الصحيح.[1]

الثاني: أن فيه تقدير طعامين ربويين بالخرْص والتخمين.

الثالث: أن فيه تأخير التقابض، لأن المُعْرَى له يأخذ الرُّطَب في فترات متباعدة مقابل تَمْرٍ يَدفَعُه مرة واحدة.

ومع ذلك فإن مالكاً أخذ بالحديث لاعتضاده بقاعدتين عظيمتين كذلك في الشرع:

أولاهما: قاعدة رفع الحرج والضرر عن المُعْرِي، لأنه قد يتأذى بدخول المُعرَى له حائطه وخروجه، وقد يَطّلع على ما لا يجوز الاطلاع عليه.

وثانيهما: قاعدة المعروف والإحسان والرفق بالمُعرَى له المحتاج إلى الرطب، وليس له من مقابل إلا التَّمْر.[2]

ت- خبر الواحد وأقوال الصحابة عند الإمام مالك:

لقد كانت أقوال الصحابة وأقضيتهم، وكذلك آراء كبار فقهاء التابعين بالمدينة أساساً من أسس الاجتهاد عند الإمام مالك، ومعياراً من معاييره في اختبار متون الأحاديث.

ولقد ذكر الشافعي أن مالكاً يُثبِت السنة من وجهين: أحدهما: أن يَجدَ الأئمةَ من أصحاب النبي ﷺ قالوا بما يُوافقها، والآخر: أن لا يجد الناس اختلفوا فيها،

---

(1) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٤، حديث رقم: ١٢٩٤.

(2) ابن العربي، **القَبَس شرحُ موطأ مالك بن أَنَس**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩٠ - ٧٩١. وانظر أيضاً:
- الحيان، **منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٨٠.

ويردها إن لم يجد للأئمة فيها قولاً، ويجد الناس اختلفوا فيها. [1]

ونحب أن ننبه هنا على أن الأصل عند مالك في أقوال الصحابة وأقضيتهم -وبخاصة الأئمة منهم كأبي بكر وعمر- هي الرفع إلى رسول الله ﷺ وإن لم يُصرِّحوا به حتى يثبت عكسُ ذلك.[2] ولذلك يجعلها في أحيان كثيرة في موضع التعارض مع خبر الآحاد المصرح برفعه إلى رسول الله ﷺ، ويرجح أحدهما على الآخر بوسائل الترجيح المختلفة.

ومثال ذلك: مسألة التمتع بالعمرة إلى الحج: فمالكٌ أَخذ بقول عُمر الذي نهى عنها، ولم يأخذ بقول سعد بن أبي وقاص الذي قال: "صَنَعَها رسول الله ﷺ وصَنَعْناها معه."[3] وعلل ذلك بقوله: "... وعُمَر أعلمُ برسول الله ... من سعد."[4]

والحق أن هذا المسلك لم يكن بِدْعاً من مالك، بل سلكه قبله طائفة من فقهاء المدينة؛ إن لم يكن منهجاً سائداً في عامتهم. فعن ابن سيرين أنه سئل عن المتعة بالعمرة إلى الحج، فقال: "كرهها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، فإن يكن عِلْماً[5] فَهُما أعلمُ مني؛ وإن يكن رأيا فرَأيُهُما أفضل."[6] وفي شرح معاني

---

(١) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٧٤ - ٢٧٥، كتاب اختلاف مالك والشافعي.

(٢) وبهذا التنبيه يرتفع الإشكال القائل: هل مالك يعتبر قول الصحابي حجة أو غير حجة. فهو ليس بحجة عنده، كما صرح بذلك غير واحد من أصوليي المالكية. ولكنه مظنة السنة.

(٣) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٤، حديث رقم: ٧٦٣.

(٤) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٢٦، كتاب اختلاف مالك والشافعي.

(٥) أي حديثا مرويا.

(٦) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٩٨هـ، ج٢، ص٣١، وانظر أيضاً:
- عبد المجيد، عبد المجيد محمود. **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٢٧٠.

الآثار للطحاوي: أن عروة بن الزبير قال لابن عباس رضي الله عنهما: أضللتَ الناس يا ابنَ عباس! قال: وما ذاك يا عُريَّة؟[1] قال تُفتي الناس أنهم إذا طافوا بالبيت فقد حلوا، وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يجيئان مُلبّيَيْن بالحج، فلا يزالان مُحرِمَيْن إلى يوم النحر. قال ابن عباس: بهذا ضللتم؛ أُحدّثكم عن رسول الله ﷺ وتُحدّثُونني عن أبي بكر وعمر!! فقال عروة: "إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا أعلم برسول الله ﷺ منك."[2]

ث- عمل أهل المدينة وخبر الآحاد:

لقد كان عمل أهل المدينة عند الإمام مالك معياراً من معايير اختبار متون الأحاديث، فالخبر إذا وافق العمل تَقوّى به، ودلّ على إحكامه وقوة الاحتجاج به، وإذا خالفه كان ذلك علامة على ضعفه أو عدم إحكامه.

وهذه المسألة بلغت حدّاً من الشهرة بحيث أغنى ذلك عن تكلّف بسْط الكلام فيها. لذلك سنكتفي هنا بذكر مثالين اثنين:

- الحديث المرسل الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف "أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يُقسَم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شُفعَة فيه." قال مالك عقب روايته: "وعلى ذلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا."[3]

---

(١) عُرَيَّة: تصغير عروة.

(٢) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٢، ص١٨٩. وانظر كذلك:
- عوامة، محمد. **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، القاهرة: دار السلام، ط. ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٧٦ - ٧٧.

(٣) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١٣، حديث رقم: ١٣٩٥. وفي ما قاله مالك إشارة إلى تضعيف حديث أبي رافع مرفوعاً: "الجار أحق بصَقَبه." وهو مذهب الأحناف. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٥٩، حديث رقم: ٦٥٧٦.
- ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٧، ص٦٨ - ٦٩.

- الحديث الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله ﷺ قال: "أَيُّمَا رَجُل أُعمِر عُمْرَى له ولعقبه؛ فإنها للذي يُعطاها، لا ترجع إلى الذي أعطاها أبداً."[1] ونقل ابن عبد البر في التمهيد عن مالك قوله: "ليس عليه العمل؛ ولَودِدْتُ [أنه] مُحِيَ."[2] وقال في الاستذكار: "لم يأخذ مالك بحديث العمرى، وردَّه بالعمل عنده ..."[3]

وحريٌّ بنا أن نستنتج في خاتمة هذه الفقرة أن مالكاً كان لا يرد الأخبار التي رواها في موطئه لضعف رواتها؛ بل يردها -غالباً- لعلة في المتن.[4]

٣- طريقة الإمام الشافعي في التعامل مع السنة[5]

السنة عند الشافعي من حيث ثبوتها وما تتضمنه قسمان: "سنة مجتمع عليها،"[6] وسنة "مِن خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد."

فأما القسم الأول: فالعذر فيه مقطوع، ولا يسع الشكُّ فيه، "ومَنِ امتَنع من قبوله استُتيب."

وأما الثاني: فالحجة فيه عند الشافعي "أن يَلزم العالمين، حتى لا يكونَ لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يَلزمُهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أنّ ذلك

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٦، حديث رقم: ١٤٤١.

(٢) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج٧، ص١١٥.

(٣) ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٩.

(٤) ومن العلة أن يكون متن الحديث منسوخا، أو ليس من قبيل التشريع العام ...

(٥) ينظر تفصيل نظر الشافعي في خبر الواحد في:
- لمين، **القديم والجديد في فقه الشافعي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٢ - ٢١٣.

(٦) ويسميها أيضا: "خبر العامة."

إحاطة،[1] كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله. ولو شك في هذا شاك لم نَقُل له: تُب، وقلنا: ليس لك -إن كنت عالماً- أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط؛ ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله وليُّ ما غاب عنك منهم."[2]

وهذا القسم الثاني نال الحظ الأوفر من اهتمام الشافعي في كتبه الأصولية؛ فقعّد القواعد لقبوله أو ردِّه تقعيداً منضبطاً مطّرداً، وتوسّع في الاستدلال على حجية المقبول منه. ثم قرر أنّ الحديث إذا ثَبت فهو من حيث العمل يُلزِم ما يُلزِمه القرآن. ولذلك فإنه إن كان نصّاً لا يجوز العدول عنه إلا لسببين: نسخ، أو غلط من الراوي، يَعرِفه من له خبرة بعلل الحديث ...[3] وإن كان ظاهراً فهو على ظاهره، ولا يصرف عنه إلا بدليل ... وإن كان عاماً (وهو من الظاهر) فهو على عمومه ... وهو يخصص عامّ القرآن، ويُقدَّم على القياس ... وهو قوي بنفسه، لا يحتاج إلى عاضد من ظاهر القرآن، أو قياس، أو عمل، أو قول صاحب ...[4]

إلا أنّ الشافعيّ مع ما بسط من أدلة لتثبيت خبر الواحد، وإعطائه الحجية العامة كالقرآن لم يقل إنه قطعي الثبوت، وإنه إن تَضمَّن حكماً نصّاً في موضوعه فإنه يفيد العلم اليقيني. وباصطلاحه: إنّ خبر الخاصة لا يفيد علم إحاطة في الظاهر والباطن؛ بل يفيد الحق في الظاهر دون الباطن.[5]

---

(١) أي إنه لا يفيد العلم القطعي الذي لا يشك فيه.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٦٠- ٤٦١.

(٣) لقد بيّن الشافعي مذهبه في التعارض والترجيح بيانا شافيا في كتابه "اختلاف الحديث"، وهو مطبوع ضمن كتاب "الأم"، ومطبوع طبعة مستقلة.

(٤) ينظر مثلا:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٣٠، و٢٩٥، و٢٩٦، و٣٢٢، و٣٤١، و٣٧٠، و٣٧٩، و٥٩٩.
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠١، أول كتاب (اختلاف مالك والشافعي)، وج٨، ص٥٩١، مقدمة كتاب اختلاف الحديث.

(٥) ينظر مثلا: الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٧٨ - ٤٧٩.

وإنما يعتبر قبوله ووجوب العمل به لسببين:

- أن ذلك تعبُّدٌ؛ كتعبد الله إيانا بالقياس، وبقبول شهادة الشهود العدول، وإن كان الغَلَط أو الكذب محتمَلين في حقهم؛ لأن الله كلّف الناس بالحكم بالظاهر، وهو يَتولَّى السرائر، وما غاب عنهم.
- أن ذلك كان شأن رسول الله ﷺ وصحابته والتابعين من بعده: يقبلون أخباراً لآحاد الثقات ... وقد صرح الشافعي بأنه لم يعلم من خالف من فقهاء المسلمين في قبول خبر الواحد،[1] والواجب لزوم الجماعة لقوله ﷺ: "... ألا فمن سره بَحْبَحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الإثنين أبعد ..."[2]

وإذا اضطررنا إلى توجيه انتقاد إلى هذا المنهج المنضبط المطّرد؛ فإننا نَعيب عليه أنه اهتم بالسند أكثر من اهتمامه بالمتن. بل إن الشافعي يكاد يحصر شروط صحة الحديث في صحة سنده؛ فالحديث الخاص في مسألة إذا صح عنده سنده لا يلتفت إلى ما يسميه غيره ظاهر القرآن، أو الأصول القطعية في الشريعة، إلا إذا تكافأ عنده الحديثان في قوة سنديهما. وهذا واضح في قوله: "فإن تكافأتا[3] ذهبتُ إلى أشبه الحديثين بكتاب الله وسنة نبيه ...؛"[4] وفي قوله: "ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت: إما بموافقة كتاب، أو غيره من سنته، أو بعض الدلايل."[5] وحصَر الأوجه التي يترك بها الحديث فقال: "... فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥٧.

(٢) ينظر الحديث بكامله، مع السند، في: المرجع السابق، ص٤٧٥ - ٤٧٦. ومعنى لزوم الجماعة: القول بما قالوا.

(٣) يعني الروايتين، إن تكافأتا في صحة السند.

(٤) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠١، أول كتاب اختلاف مالك والشافعي.

(٥) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ٢١٦- ٢١٧.

خبر واحد كثيراً،[١] ويحل به ويحرم، ويرد مثله، إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه، أو يكون ما سمع ومَن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه خلافَه، أو يكون مَن حدثه ليس بحافظ، أو يكون متهماً عنده، أو يتهم مَن فوقه ممن حدثه، أو يكون الحديث محتملاً معنيين، فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر."[٢]

وحَرِيٌّ بمن درَس مناهج الأئمة الفقهاء قبل الشافعي أن يأسف غاية الأسف، لأن منهج الإمام الشافعي الذي كاد يحصر -كما قلت- صحة الحديث في صحة سنده، أصبح هو الرائد لمن أتى بعده من المؤلفين في الأصول، وفي مصطلح الحديث، وهو الذي أضحى الحَكَم في أصول الجدل والمناظرة. وبقي منهجَا الإمامين مالك وأبي حنيفة محصورين في كتب الفروع، وما يتعلق بالفروع، ككتب القواعد الفقهية، والأشباه والنظائر، والفروق.

وعسى أن يكون فيما ما قدمناه وما نجتهد في إبرازه في المطلب التالي إسهام في إكمال هذا القصور. وبالله التوفيق.

٤- الطريقة المختارة في التعامل مع السنة

هذه الطريقة تنبني على أربع قواعد:

أ- قاعدة "الاعتناء بما عُرف من الأحاديث وعُمل به في الصدر الأول":

فالواجب أن يتجه الاعتناء، في سياق الاحتجاج والتدليل على الأحكام الشرعية، إلى الأحاديث التي عُمل بها، والتي كانت معروفة متداولة عند الصحابة والتابعين وأتباعهم من فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، وأن تتجنب الأحاديث الواردة في كتب المستدركات والمستخرجات، والتي لم تكن مشتهرة

(١) أي: مراراً.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٨- ٤٥٩. وانظر كذلك:
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٧ - ٣٥، (باب الخلاف في اليمين مع الشاهد، وباب المدعي والمدعى عليه).

عند الأجيال الثلاثة الأولى، أو عُرفت ولم يُعمل بها، إلا فيما يتعلق بإيرادها للشواهد والمتابعات.

أما أن يُعتَمد عليها للتأسيس والبناء فلا نراه إلا توهيناً للدين بابتداع خلاف لم يكن موجوداً، وإحداث شغَب لم يكن معروفاً، أو تضييقاً على المكلفين بالحكم على أفعال كانت داخلة في منطقة العفو.

وقد ذكر الإمام أبو داود في رسالته إلى أهل مكة أن ما كتبه في سننه جامع لأصول الأحكام الشرعية. ونقل عن يزيد بن أبي حبيب[1] قوله: "إذا سمعت الحديث فانشده كما تنشد الضالة: فإن عُرف، وإلا فدَعْهُ".[2]

وترى الإمام الترمذي في أول كتاب "العلل" يَنُصّ على أن جميع ما في كتابه الجامع "من الحديث معمول به، وقد أَخَذَ به بعض أهل العلم؛ ما خلا حديثين: حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سقم،[3] وحديث النبي ﷺ أنه

---

(١) يزيد بن أبي حبيب: كان مفتي أهل مصر في زمانه. وكان أول من أظهر العلم بها، وتكلم في الحلال والحرام، أخذ عنه الليث بن سعد وغيره، (توفي: ١٢٨هـ)، انظر:
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**، تحقيق: إبراهيم الزيبق وعادل المرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٤، ص ٤٠٨.

(٢) السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة**، مرجع سابق، ص٧.

(٣) الحديث أخرجه مالك في الموطأ، وفيه عوض "سقم،" "سفر." وقال مالك بعد رواية هذا الحديث: "أرى ذلك كان في مطر." ثم أشار إلى أنّ ذلك قاصر في المطر على المغرب والعشاء دون الظهر والعصر بروايته أثراً عن ابن عمر أنه كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء في المطر جمع بينهم؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، وقال الترمذي بعد أن روى هذا الحديث: "والعمل على أن لا يُجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة." وحديث ابن عباس هذا "صحيح لا يختلف في صحته" كما قال ابن عبد البر. انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٤، حديث رقم: ٣٣٠.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٩، حديث رقم: ٧٠٥.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٦، حديث رقم: ١٨٨.
- ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٠.

قال: "إذا شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه ..."[1] "[2] وزاد ابن رجب الحنبلي في شرحه على العلل على ما ذكره الترمذي فقال: "وقد روى الترمذي في كتاب الحج حديث جابر في التلبية عن النساء.[3] ثم ذكر الإجماع على أنه لا يُلبَّى عن النساء. فهذا ينبغي أن يكون حديثاً ثالثاً، مما لم يُؤخذ به عند الترمذي."[4]

فالقصد -إذن- إلى جمع الأحاديث التي هي أصول الأحكام، دون الأحاديث التي لم يَلتفت إليها علماء السلف، كان حاضراً عند كثير من المحدّثين والفقهاء الذين احتفلوا بجمع السنن.

وللحافظ ابن رجب كلام نفيس يتعلق بما نحن فيه، قال: "... أما الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان، إذا كان معمولاً به عند الصحابة ومن بعدهم، أو عند طائفة منهم. فأما ما اتُّفق على تركه فلا يجوز العمل به، لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يعمل به."[5]

---

(١) رواه البيهقي وأبو داود وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٨، ص٣١٤، حديث رقم: ١٧٢٨٢.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨١، حديث رقم: ٤٤٨٦.

(٢) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **شرح علل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج١، ص٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣) ونصه في الترمذي عن جابر: "كنا إذا حججنا مع النبي ﷺ: فكنا نلبي عن النساء ونرمي عن الصبيان." قال الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقد أجمع أهل العلم على أن المرأة لا يلبي عنها غيرها ...،" انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٦، حديث رقم: ٩٢٧.

(٤) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٥، وينظر أحاديث أخرى فيه: "قد ادّعى بعضُهم أنه لم يُعمَل بها أيضا".

(٥) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **فضل علم السلف على الخلف**، تحقيق: مروان العطية، بيروت: دار الهجرة، ط. ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص ٨٣.

ولقد دل واقع سلفنا من الصحابة والتابعين وأتباعهم على أنهم كانوا لا يأخذون بكل حديث صحيح وصَلَهم؛ بل كانوا يَنظُرون: هل كان يعمل به أو لا؟

فقد رُوي أن عمر بن الخطاب ﷺ قال على المنبر: "أُحَرِّجُ[1] بالله عز وجل على رجل روى حديثاً العملُ على خلافه."[2] ولعل هذا هو السبب في قوله عند سماعه حديث فاطمة بنت قيس -رضي الله عنها- عند ما أخبَرَتهُ بأن زوجها طلّقها ثلاثاً فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى: "لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت..."[3] ... والذي يدلُّك على ذلك أن عائشة -رضي الله عنها- أنكرت على فاطمة ما قالت. وقال مروان ابن الحكم عند سماع حديثها: "لَمْ نسمعْ هذا الحديث إلا من امرأة؛[4] سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها."[5]

وروى مسلم كذلك في السياق نفسه عن أبي إسحاق[6] قال: "كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم[7] ومعنا الشعبي؛ فحدَّث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة. ثم أخذ

(١) حَرَّج -بالتضعيف-: ضَيَّق. المعجم الوسيط، مادة (ح ر ج).

(٢) السبتي، **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥ - ٤٦. والأثر لم أجده في كتب الحديث التي وقفتُ عليها.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١١١٤، حديث رقم: ١٤٨٠.

(٤) الحديث صحيح على قواعد التحديث؛ لأن المرأة مثل الرجل في الرواية، بخلاف الشهادة. انظر:
- المرجع السابق، ج٢، ص١١١٤، حديث رقم: ١٤٨٠.

(٥) الحديث أخرجه مسلم، ولقد دافعت فاطمة بنت قيس عما روت بقولها حين بلغها قول مروان: "... بيني وبينكم القرآن. قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]. هذا لمن كانت له مراجعة. فأي أمر يحدث بعد الثلاث؟ ...." وليس قصدنا هنا هو ترجيح رأي على رأي، إنما القصد تقرير المنهج الذي نراه أحق بالاتباع في التعامل مع السنة. وبالله التوفيق. انظر:
- المرجع السابق، ج٢، ص١١١٤، حديث رقم: ١٤٨٠.

(٦) هو: أبو إسحاق السبيعي.

(٧) يعني: مسجد الكوفة. والأسود بن يزيد من أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

الأسود كفّاً من حصى فحصَبَهُ به؛[1] فقال: ويلك، تُحدِّث بمثل هذا! قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة. قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ١﴾ [الطلاق: ١]."

وقال مالك: "وقد كان رجال من أهل العلم من التابعين يحدّثون بالأحاديث، وتَبلُغهم عن غيرهم فيقولون: ما نجهل هذا؛ ولكن مضى العمل (على) غيره."[2] وقال كذلك: "رأيتُ محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم -وكان قاضياً[3]- وكان أخوه عبد الله كثيرَ الحديث، رجلَ صِدْق، فسمعتُ عبد الله -إذا قضى محمد بالقضية قد جاء فيها الحديث مخالفاً للقضاء- يعاتبُه، يقول له: ألم يأت في هذا حديث كذا؟ فيقول: بلى. فيقول له أخوه: فما لك لا تقضي به؟ فيقول: فأين الناسُ عنه؟ يعني: ما أُجمع عليه من العمل بالمدينة ..."[4]

وقال ابن أبي الزناد: "كان عمر بن عبد العزيز يَجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والأقضية التي يُعمَل بها فيُثبِتها، وما كان منها لا يعمل به الناس ألقاه، وإن كان مَخرجُه من ثقة."[5]

وليس معنى ما قدّمنا من نصوص أنّ عمل الناس حَكَم على كلام رسول الله ﷺ؛ فهذا لا يقول به مسلم فضلاً عن العلماء، لأن كلام رسول الله ﷺ نافذٌ في كل الناس؛ قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ٦٥﴾ [النساء: ٦٥]. وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ٣٦﴾ [الأحزاب: ٣٦] إنما

(١) أي: رمى الأسودُ الشعبيَّ بالحَصْباء، إنكارا منه على هذا الحديث.

(٢) السبتي، **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥.

(٣) أي: قاضيا بالمدينة.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٤٥ - ٤٦.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٤٦.

معنى ذلك أن عمل الناس إشارة إلى وجود دليل آخر أقوى في المسألة من الحديث الذي ترك العمل به. ولقد قدّمنا عند الحديث عن قول الصحابي أنّ عمل الصحابة وآراءهم مَظِنّة لأن تكون سنّة، وبخاصة كبار الصحابة وأئمتهم. وكذلك كان يرى مالك وعروة بن الزبير وغيرهما، كما سبق تفصيل ذلك عند بيان طريقة مالك في التعامل مع السنة.

والذي يدلك على أنّ عمل السلف على خلاف حديث مردُّه وجود دليل آخر أقوى منه، أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ -مثلاً- كان إذا قضى بقضاء باجتهاده، ثم وصله من قضاء رسول الله ما يخالفه رجع عنه وقضى بما قضى به رسول الله ﷺ. وقد أورد الشافعي في كتاب "الأم" طائفة من أقضية عمر كانت على خلاف السنة فرجع عمر عمّا قضى به أولاً. [1]

ب- قاعدة "ليس كل حديث صحيح الإسناد يعمل به، وليس كل حديث ضعيف الإسناد يُرَدُّ":

وهي متعلقة بالأولى؛ ومفادها أن صحة سند الحديث ليست كافية للعمل به، بل لا بدّ فوق ذلك من شروط أصولية خارجة عن دائرة اختصاص المحدثين.

وهناك نصوص كثيرة لعلماء الصدر الأول من تاريخ المسلمين تؤكد هذا المعنى.[2] ونحن سنذكر منها هنا ما يَحصُل به الغرض.

أما بيان الشطر الأول من القاعدة فهذه نصوص لأئمة العلم في الموضوع:

قال إبراهيم النخعي -وهو من صغار تابعي أهل الكوفة-: "إنّي لأسمع

---

(١) ينظر مثلا:

- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٩١، (كتاب اختلاف الحديث).

(٢) انظر بخصوص هذه النقطة:

- عوامة، **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص٥٦ - ٧٨. فقد ذكر في هذه الصفحات من نصوص العلماء ما يكفي ويشفي.

الحديث فأَنظُر إلى ما يُؤخَذ به فآخذُ به، وأدَعُ سائره."[1]

وقال الإمام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى -وهو من كبار فقهاء الكوفة في عصره-: "لا يفقهُ الرجلُ في الحديث حتى يأخذَ منه ويدَع."[2]

وقال سفيان بن عيينة عالم مكة في وقته: "الحديث مَضِلّةٌ[3] إلا للفقهاء."[4]

ونقل الخطيب البغدادي عن الشافعي قوله: "قيل لمالك بن أنس: إن عند ابن عيينة عن الزهري أشياء ليست عندك. فقال مالك: وأنا كلُّ ما سمعتُه من الحديث أُحدّث به؟ أنا إذاً أُريد أن أُضلّهم."[5]

ونقل القاضي عياض في "ترتيب المدارك" عن عبد الله بن وهب أنه قال: "لولا أن الله أنقذني بمالك والليث[6] لضلِلتُ. فقيل له: كيف ذلك؟ قال: أكثرتُ من الحديث فحيَّرَني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث فيقولان لي: خُذ هذا، ودَع هذا."[7]

---

(1) رواه ابن أبي خيثمة وأبو نعيم كلاهما من طريق عيسى بن يونس عن الأعمش عن إبراهيم. انظر:
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ٤، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٢٢٥.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٣٤.

(2) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠.

(3) يقال: أرض مَضلّة -بكسر الضاد وفتحها-: يُضَلّ فيها ولا يُهتدى منها للطريق. ينظر لسان العرب، مادة (ض ل ل).

(4) ابن السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. **معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي**، تحقيق: علي نايف بقاعي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط. ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٣٩.

(5) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ط. ١، ١٤٠٣هـ، الفقرة ١٣٢٣.

(6) يعني: الليث بن سعد، إمام مصر في وقته.

(7) السبتي، **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٦.

وقال سفيان الثوري: "قد جاءت أحاديثُ لا يُؤخَذ بها."[1]

وأما بيان الشطر الثاني من القاعدة، وهو "أن ليس كل حديث ضعيف الإسناد لا يعمل به" فمن وجهين:

الوجه الأول: أن الأئمة متفقون على أن الحديث الضعيف السند إذا وجدنا ما يشهد له ويعضده، يحتج به. وحتى الإمام الشافعي -وهو من أكثر الأئمة تشبثاً بصحة السند- أخذ بالحديث الضعيف الإسناد في أكثر من مسألة، عند ما ثبت عنده ما يقوّيه. أخذ مثلاً بحديث: "لا نكاح إلا بولي،" ولم يتصل عنده سنده، وبحديث النهي عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان، "وقال بمرسل طاووس وعروة وأبي أمامة بن سهل، وعطاء بن أبي رباح، وعطاء بن يسار، وابن سيرين وغيرهم من كبار التابعين، حين اقترن به ما أكَّدَه، ولم يجد ما هو أقوى منه، كما قال بمرسل ابن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان، وأكَّده بقول الصّديق، وبأنه روي من وجه آخر مرسلاً."[2]

واتفق الأئمة الفقهاء على أن الطلاق بيد الزوج. واستُدِلّ لهذا الاتفاق بحديث ابن عباس مرفوعاً: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق،"[3] وهو حديث ضعيف السند عند المحدثين. ولا يكفي فيه قول الشوكاني: "وطُرُقه يقوّي بعضها بعضاً،" لأن غاية ما في ذلك أن يرتقي إلى الحديث الحسن لغيره. وهي درجة غير كافية لكي نؤسس عليها حكماً خطيراً، مثل جعلِ الطلاق بيد

(١) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٢. وقوله: "قد جاءت أحاديث" يعني صحيحة السند، كما هو ظاهرٌ من السياق في شرح علل الترمذي.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٥٠ - ٥٥١.

(٣) رواه ابن ماجة في الطلاق، باب طلاق العبد. قال الشوكاني: "أخرجه كذلك: الطبراني وابن عدي (يعني في كتابه الكامل في أسماء الرجال). وفي إسناد ابن ماجة: ابن لهيعة، وكلام الأئمة فيه معروف. وفي إسناد الطبراني يحيى الحماني، وهو ضعيف ..." إلى أن قال: "وطرُقُه يقوي بعضها بعضا." انظر:

- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧٢، حديث رقم: ٢٠٨١.
- الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج٧، ص١٥.

الزوج. لكن العلماء احتجوا به، لتوافقه مع ظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴿٤٩﴾﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ... فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴿٢﴾﴾ [الطلاق: ١ - ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ ﴿٢٣٠﴾﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ولأجل ذلك جزم ابن القيم بما تضمنه الحديث فقال: "وقضاءُ رسول الله ﷺ أحقُّ أن يُتَّبع، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما المتقدم، وإن كان في إسناده ما فيه، فالقرآن يعضّده، وعليه عملُ الناس."(١)

والنتيجة أن الحديث الضعيف يُقبل ويُحتج به، إذا ثبت العمل به في العصر الأول، أو إذا شهد له ظاهر القرآن.

الوجه الثاني: أنه من غير الإنصاف إذا أخذ أحد الأئمة الأوائل كابن أبي ليلى وأبي حنيفة ومالك والثوري ... بحديث، أن يأتي متأخرٌ عنهم فيُلزمهم بالتضعيف اعتماداً على قواعد التحديث التي تقررت بعدهم، وبإسناد غير الإسناد الذي روى به الإمام ذلك الحديث،(٢) فيحاكمه إلى أصول قد لا تكون موافقة لأصوله في التصحيح والتضعيف، ويلزمه بإسناد قد لا يعرفه هو.

ذلك أن للأئمة الأوائل أسانيدهم وأساليبهم الخاصة بهم في تصحيح الأحاديث وقبولها، فمن أراد الحكم على ما احتجوا به من أحاديث فليُخَرِّج ذلك من مصادرهم. أما إذا خرّجه من كتب المتأخرين عنهم، ككتب السنن الأربعة، والمسانيد والمعاجم، فإن الحكم الذي يخرج به لا يلزمهم.

---

(١) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٥٥.

(٢) عوامة، **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٤٣ - ١٤٥.

قال الإمام ابن تيمية في سياق حديثه عن عدم جواز ادعاء انحصار الحديث النبوي في دواوين معينة: "... هذه الدواوين المشهورة في السنن إنما جُمعت بعد انقراض الأئمة المتبوعين. ومع هذا فلا يجوز أن يُدَّعى انحصار حديث رسول الله ﷺ في دواوين معينة..." إلى أن قال: "إن الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير، لأن كثيراً مما بلغهم وصحَّ عندهم قد لا يبلُغنا إلا عن مجهول، أو بإسناد منقطع، أو لا يبلغنا بالكلية، فكانت دواوينهم صدورهم التي تحوي أضعاف ما في الدواوين. وهذا أمر لا يشك فيه من علم القضية."[(١)]

وما قاله ابن تيمية نُمثِّل له بحديث: "ادرأوا الحدود بالشبهات" الذي هو من الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة مذهبه في كثير من الفروع المتعلقة بالحدود، فقد أورده المرغيناني في كتابه "الهداية"[(٢)] على أنه حديث مرفوع، وخرّجه الزيلعي في "نصب الراية" واستقصى طرقه فلم يصل به إلى رسول الله ﷺ.[(٣)] فهذا الحديث -إذن- ضعيف، إذا اعتمدنا الصناعة الحديثية لدى المتأخرين عن عصر أبي حنيفة في التصحيح والتضعيف. لكنه حديث لا شك في الاحتجاج به على طريقة الأئمة المتقدمين لأمرين:

- أولهما: أن له مؤيدات من أحاديث متفق على صحتها. قال في فتح القدير: "وفي تتبُّع المرويِّ عن النبي ﷺ والصحابةِ ما يقطع في المسألة؛ فقد علمنا أنه عليه السلام قال لماعز: "لعلك قبّلتَ، لعلك لمستَ، لعلك غمزتَ؟"

---

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٤م، ص١٥.

(٢) السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٥، ص٢٤٨ و٢٥٠. وانظر أيضاً:
- عوامة، **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٤٤.

(٣) الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق: الشيخ محمد عوامة، الرياض: مؤسسة الريان، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٣، ص٣٣٣.

كلُّ ذلك يُلقّنه أن يقول: "نعم" بعد إقراره بالزنا. وليس لذلك فائدة إلا كونه إذا قالها تُرك، وإلا فلا فائدة."[١]

- وثانيهما أن هذا الحديث موجود في مسند أبي حنيفة[٢] عن مِقْسَم عن ابن عباس، "ومقسم ثقة، وثقه أحمد بن صالح المصري ... والعجلي ويعقوب بن سفيان والدارقطني ... وليس له إسناد صحيح في المرفوع غير هذا."[٣]

ت- قاعدة "اجتناب التحكيم الحرفي لقواعد التحديث":

وبيانُها أنه لم يكن من صنيع علماء الحديث ونقّاده من المتقدمين -بمن فيهم البخاري ومسلم وأصحاب السنن- تطبيق قواعد التحديث تطبيقاً حرفياً صارماً دائماً، بحيث لا يتخلف عنها أي فرد من الأفراد المندرجة تحتها. بل كانوا يطبقون القواعد ما استقام لهم التطبيق، فإذا صح لديهم ما يخالف قاعدة معينة، استحسنوا الأخذَ به وعَدَلوا عن تطبيق القاعدة.

قال الشيخ ولي الله الدهلوي: "ولا ينبغي لمحدّث أن يتعمق بالقواعد التي أحكمها أصحابه، وليست مما نص عليه الشارع، فيرد به[٤] حديثاً أو قياساً صحيحاً؛ كرد ما فيه أدنى شائبة الإرسال والانقطاع، كما فعله ابن

---

(١) الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٩.
وانظر أيضاً:
- عوامة، **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٤٤.
وأصل حديث ماعز موجود في الصحيح. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٠٢، حديث رقم: ٦٤٣٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١٩، حديث رقم: ١٦٩٢.

(٢) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد. **مسند الإمام أبي حنيفة**، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الرياض: مكتبة الكوثر، ١٤١٥هـ، ص١٤٥.

(٣) عوامة، **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٤) كذا بالأصل، ولها وجه. والأنسب: "بها،" أي: القواعد.

حزم: رد حديث تحريم المعازف لشائبة الانقطاع في رواية البخاري، على أنه في نفسه متصل صحيح ... وكقولهم فلان أحفظ لحديث فلان من غيره، فيرجحون حديثه على حديث غيره لذلك، وإن كان في الآخَر أَلْفُ وجه من الرجحان."[1]

ولذلك نرى عدداً من الرواة الضعفاء روى لهم البخاري ومسلم بعض حديثهم، وخالفا القاعدة القاضية بتجنّب حديث الضعفاء لأسباب اقتضت المخالفة. والعالم المكين الواثق مِن علمه هو الذي يدرك الصدق والصواب حتى عند من لم يُعهد منه الالتزام بذلك.

ومن أمثلة هؤلاء: إسماعيل بن أبي أويس، ابن أخت مالك ونسيبه؛ فهو ضعيف عند المحدثين؛ بل منهم من يَنسُبه إلى الكذب ووضع الحديث،[2] وبعض حديثه عند البخاري ومسلم، رَوَيا له كِفاحاً وبالواسطة. قال ابن حجر: "وأما الشيخان فلا يُظنّ بهما أنّهما أخرجا عنه إلا الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات"[3]. وقال في الفتح: "احتج به الشيخان؛ إلا أنهما لم يكثرا من تخريج حديثه، ولا أخرج له البخاري مما تفرد به سوى حديثين. وأما مسلم فأخرج له أقل مما أخرج له البخاري ..."[4] ثم ذكر ابن حجر المقتضى الذي جعل البخاري يخرِّج له بعض مروياته فقال: "وروينا في مناقب البخاري بسند صحيح أن إسماعيل أخرج له أصوله وأَذِن له أن ينتقي منها، وأن يُعلِّم له على ما يحدّث به، ليُحدِّث به ويعرض عمّا سواه ..."[5]

---

(١) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

(٢) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٥٨.

(٤) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٥٢٢.

(٥) المرجع السابق، ص٥٥٣.

بالمقابل ترى بعض الثقات تجنَّبَ البخاريُّ ومسلمٌ بعضَ مروياتهم لِما رأوا فيها من مخالفتها لروايات أقوى منها، أو علما أنهم أخطأوا فيها.

وهذا الصنيع من متقدمي المحدِّثين منسجم مع طبيعة القواعد، لأن حكمها أغلبي لا كلّي، ولمراعاتهم لقواعد واعتبارات علمية أخرى.

ثم إن نسبية تطبيق القواعد في علوم الحديث تزداد بسبب أن جَرح الرجال وتعديلَهم وتصحيح الأحاديث وتضعيفها أمرٌ اجتهادي تتمايز فيه أنظار علماء الحديث.[١] يقول الإمام ابن تيمية: "وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الاجتماع والاختلاف مثل ما لغيرهم من سائر أهل العلم في علومهم."[٢] وقال ابن مهدي: "معرفة علل الحديث إلهام: لو قُلتَ للعالم بعلل الحديث: من أين قلتَ هذا؟ لم تكن له حُجّة. وكم من شخص لا يهتدي لذلك ..."[٣]

ث- قاعدة "تصحيح المتقدمين وتضعيفهم أولى من تصحيح من أتى بعدهم":

ذلك أن المتقدمين كانوا أقرب إلى عصر الرواة، وهو ما جعلهم الأعرف بأحوالهم والأقدر على تمييز الصحيح من الضعيف من مروياتهم: فإذا قيل -مثلاً-: فلان ثقة؛ فمعناه أن صحيح حديثه أكثرُ من ضعيفه، لا أن كل حديثه صحيح. وكذلك إذا قيل: فلان ضعيف؛ فمعناه أن ضعيف مروياته أكثرُ من صحيحها، لا أن كل مروياته ضعيفة.

قال الترمذي في العلل: "ويروى عن الشعبي قال: حدثنا الحارث الأعور، وكان كذاباً. وقد حدث عنه. وأكثر الفرائض التي يرويها عن علي وغيره هي عنه. وقد قال الشعبي: الحارث الأعور علمني الفرائض، وكان من أفرض الناس."[٤]

---

(١) ينظر تفصيل هذه المسألة في:

- التهانوي، ظفر أحمد العثماني. **قواعد في علوم الحديث**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة: دار السلام، ط. ٦، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٤٩ - ٥٤.

(٢) الحراني، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، مرجع سابق، ص١٧.

(٣) السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٢ - ٢٥٣.

(٤) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣١.

فإذا تقرَّرَت سلامة هذه القواعد الأربع فإننا نبني على ذلك فنقول: إن التصحيح والتضعيف لا يحصلان نتيجة عملية حسابية أو إجراء صوري، كما جرَت عليه عادة كثير من المشتغلين بالحديث من المتأخرين، وبخاصة المعاصرون منهم. بل هي عملية تدخُل فيها شروط وحيثيات أخرى خارجة عن السند.

نعم، إن قواعد التحديث تمثل النظرة الموضوعية المجردة عن أي انحياز أو تعصب لمذهب معين، وتؤسس للقانون المطرد الذي يجب أن يُتّبع، لكن إذا ظهر من الأدلة والقرائن ما يجعل العدول عنه أولى، كان ذلك متعيناً.

وعلى هذا فالواجب عند الاحتجاج بأي حديث عدم الفصل بين سنده ومتنه، ولا بينه وبين النصوص الأخرى المتعلقة بالموضوع ذاته، سواء كانت قرآنية أو حديثية. ولا يجوز أن ندرس السند وننظر في المتن بمعزل عن الكليات الشرعية والأصول العامة للتشريع، ولا عن السنة الماضية في عهد الصحابة والتابعين وأتباعهم.

بعبارة أخرى: يجب أن ننظر إلى معاني المتن بالقدْر الذي نَنظُر فيه إلى سنده وصفات رواته، وأن نجتهد في نقد المتن اجتهادَنا في نقد السند أو أكثر. حتى إذا استوى لنا النظر وصحّ عندنا الحديث وسلِم من المعارض انتقلنا إلى مرحلة الفهم. فيجب أن نفهمه على ضوء الكليات الشرعية والأصول العامة للتشريع، وفي انسجام تام مع النصوص الأخرى الواردة في الموضوع نفسه، قاصدين إلى تمييز أحوال النبي ﷺ؛ نعني: هل ما صدر عنه من قول أو فعل من قبيل التشريع العام أو لا.

يقول الإمام الشاطبي: وأما "الظني المعارض لأصل قطعي ولا يَشهدُ له أصل قطعي فمردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالفُ أصولِها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يُعَدّ منها؟ والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ..."[(١)]

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧.

ومَثّل الشاطبي لهذا الأصل بردّ عائشة رضي الله عنها حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"[(١)]، لقوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النجم: ٣٨ - ٣٩] ... ومثّل له كذلك بردّ عائشة حديث ابن عمر في الشؤم،[(٢)] حيث قالت: "إنما كان رسول الله ﷺ يحدّث عن أقوال الجاهلية،" وذلك "لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طيَرة ولا عَدوى." إلى أن قال الشاطبي: "وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير."[(٣)]

فالرواية إذا خالفت أصلاً مقطوعاً به من أصول الشريعة تُرَدّ أو توجه توجيها ينسجم مع الأصل المقطوع به.

وكذلك تردّ إذا لم يُتفق على صحتها وتضمنت حكماً تتوفر الدواعي إلى نقله نقلاً مستفيضاً، كما لو تضمنت حكماً تترتب عليه نتائج خطيرة، كالخبر الوارد في خلافة علي ﷺ بعد رسول الله ﷺ. أو تترتب عليه حتمية تاريخية، كالحديث القاضي بافتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة...[(٤)]

وأما جمع الروايات الواردة في الموضوع الواحد ففائدته أنه يساعد على

---

(١) رواه مالك والبخاري ومسلم، وغيرهم، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ "رواية محمد بن الحسن"**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٠، حديث رقم: ٣١٨.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٢، حديث رقم: ١٢٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤١، حديث رقم: ٩٢٨.

(٢) ونصه: "إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار." أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٤٩، حديث رقم: ٢٧٠٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٤٦، حديث رقم: ٢٢٢٥.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠ - ٢١.

(٤) الخبر وارد بصيغ مختلفة، إحداها: "افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة." وفي =

الفهم الصحيح للحديث النبوي: فقد يرد الأمر والمقصود به الندب، وقد يرد النهي والمقصود به غير التحريم. وقد يقول الرسول ﷺ القول أو يفعل الفعل والمقصود به غير التشريع العام.

من أمثلة ذلك حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مرفوعاً: "غسل الجمعة واجب على كل محتلم." وفي حديث أبي هريرة زيادة: "كغسل الجنابة؛"[(١)] فقد اتفق العلماء - عدا الظاهرية- على أن المقصود به الندب، لوجود أحاديث أخرى دالة على ذلك، منها حديث: "من توضأ يوم الجمعة فَبِها ونِعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل."[(٢)]

وهكذا فإن جمع الروايات في الموضوع الواحد، أمر لازم لضمان سلامته رواية ودراية.

= رواية: "... كلها في النار إلا واحدة ...." زاد ابن ماجة وغيره: وهي الجماعة. وهذا الحديث بصيغه المختلفة مختلف في صحته، فلا يرقى إلى تقرير مثل هذه الحتمية التاريخية الخطيرة. والله أعلم. انظر:

- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٠٨، حديث رقم: ٢٠٦٩٠.
- الطبراني، **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٢، حديث رقم: ٧٨٤٠.
- الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج١٨، ص٧٠، حديث رقم: ١٤٨٣٨.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٢٢، حديث رقم: ٣٩٩٢.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٢٤، حديث رقم: ٨٣٩٦.

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص١٠١، حديث رقم: ٢٢٨.

(٢) الحديث أخرجه محمد بن الحسن الشيباني في موطئه عن مالك، وأخرجه أبو داود والترمذي، وغيرهما. وهو حديث صحيح كما قال ابن عبد البر، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ "رواية محمد بن الحسن"**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢، حديث رقم: ٦٣.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص١٥١، حديث رقم: ٣٥٤.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٩، حديث رقم: ٤٩٧.
- ابن عبد البر، **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٢، ص١١ - ١٢. وانظر فيه أحاديث أخرى كلها تفيد الندب.

خاتمة:

إن مما يجب تحصيله من هذا الفصل أمرين:

الأمر الأول: أن السنة عند فقهاء الأمصار ما عدا الإمام الشافعي ومن سار على نهجه لا تقتصر على المرفوع من حديث رسول الله ﷺ؛ بل تشمل ما كان عليه عمل الناس، ولو لم يوجد ما يدل على رفْعِ ذلك إلى النبي ﷺ. وكذلك أقوال فقهاء الصحابة وأقضيتهم وفتاواهم وعملهم، فكل ذلك مظنة للسنة، لأن جمعاً من كبار الصحابة كانوا يتحرجون من الإكثار من التحديث عن رسول الله ﷺ فيسوقون الفتوى أو القول كأنه موقوف عليهم. فالسنة وراثة غير مقصورة على المرفوع إلى رسول الله ﷺ، بل الإسلام كله وراثة؛ بمعنى أن جيل الصحابة علَّموا جيل التابعين الإسلام نصاً وعملاً، وجيل التابعين علموا ذلك مَن بعدَهم من أتباع التابعين.

ولهذه الأسباب وغيرها وُجدتْ مؤلفات احتفلت بأقوال الصحابة والتابعين، كمصنف عبد الرزاق ومصنف ابن أبي شيبة، وسنن سعيد بن منصور ... وكذلك كتاب الآثار لأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة، وموطأ الإمام مالك.

وعلى هذا فلا مناص لمِن ينظر في السنة للاستنباط منها مِنْ أن يأخذ بالحسبان ما في هذه المصنفات من آثار. وإلا كان فهمه للسنة المرفوعة ناقصاً.

الأمر الثاني: أن الشروط الخمسة التي حددها علماء مصطلح الحديث للحكم على الحديث بالصحة أو الضعف إنما هو اختيار الإمام الشافعي، سطره في كتاب الرسالة وبعض كتبه الأصولية الأخرى، وليس منهجاً عاماً لدى جميع الفقهاء في الحكم على صحة الحديث أو ضعفه. فأبو حنيفة ومالك -مثلا- لهما معاييرهما الخاصة في قبول الحديث أو رده. ومن منهجهما أنهما يفهمان السنة المرفوعة على ضوء الآثار الموقوفة، وعمل الناس. وقُلْ مثل هذا في كثير من

فقهاء الأمصار، كالأوزاعي وابن أبي ليلى -مثلاً-. وقد قُلنا شيئاً من ذلك في ثنايا هذا الفصل. وبالله التوفيق.

الفصل الثالث

الإجماع



تمهيد:

يعّد الإجماع أحد أدلة الشريعة الرئيسة المتفق عليها عند أهل السنة على وجه الخصوص،[1] بل هو معدود من الأدلة النقلية عندهم، ومرتبته في سلم الأدلة تلي مباشرة الوحي؛ أي الكتاب والسنة. وذهب بعض الأصوليين إلى أن أول ما ينبغي أن يبحث عنه المجتهد في مسألة ما -قبل النظر في نصوص الشرع- التأكد من عدم وجود إجماع فيها، "فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ؛ والإجماع لا يقبله."[2]

وهذه المكانة التي اكتسبها الإجماع في الفقه الإسلامي السني تشهد لها الإجماعات الكثيرة المتداولة في كتب الفقه المذهبي والمقارن وكتب الفتاوى، سواء أكان الإجماع فيها مؤكداً لدلالات النصوص الشرعية أم مرجعاً وحيداً للأحكام. وقد عمل عدد لا يستهان به من أئمة العلم على تتبع تلكم الإجماعات ليسهل على العلماء معرفتها وليتجنبوا مخالفتها في كتبهم وفتاواهم وأقضيتهم. ويشهد لتلكم المكانة موقف الأصوليين من منكري دليل الإجماع، وهو موقف أقل مراتبه التبديع. وقد نجد ما هو أقوى من ذلك كقول فخر الإسلام البزدوي (توفي ٤٨٢هـ): "ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين."[3]

وكان المفترض أن يقدم علم أصول الفقه لهذا الدليل ما يتناسب وموقعه في إنتاج الأحكام الفقهية، من حيث توضيح مفهومه، وترتيب مراتبه، وحسم مادة التشغيب على حجيته، وتحديد مجالاته، وتفصيل أركانه وشروطه ... وسيكون

(١) وهو عند المعتزلة -في مجموعهم- كذلك، وعند الشيعة الزيدية كذلك، أما الشيعة الإمامية والخوارج فلهم موقف مغاير من الإجماع سيشار إليه في ثنايا هذا الفصل.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧١.

(٣) البزدوي، أبا الحسن علي محمد بن الحسين. **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، اعتنى به: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج١، ص٢٤٧.

من عدم الإنصاف للفكر الأصولي أن نغفل الجهود التي بذلها في هذا المجال وأسهم فيها علماء من مشارب عقدية وفقهية مختلفة، لكن المتتبع لمباحث "الإجماع" في الكتب الأصولية يلاحظ بسهولة قدراً كبيراً من الاختلاف بين الأصوليين في مكونات هذا الدليل. فما أن يلج الدارس أول مبحث من مباحث الإجماع حتى تتشعب الخلافات وتتناسل، وتحيط بالقضايا من كل جانب. وهذه الظاهرة ليست خصوصية مذهبية ولا زمنية، فهي عامة عند أهل السنة، وتكاد تعم المذاهب الأخرى. وهي ملازمة للإجماع منذ النقاشات الأولى في المفهوم والحجية إلى يوم الناس هذا. صحيح أن مباحث حجية الإجماع عرفت نوعاً من الاستقرار بالتدريج، ابتداء من القرن الخامس الهجري، لكنها كانت قد تضخمت وتشعبت بما يكفي لتوهين قوة الإجماع ودليليته. ولذلك قال أبو حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ): "فإن قيل: فهل تُكَفرون خارق الإجماع؟ قلنا: لا؛ لأن النزاع قد كثر في أصل الإجماع."[(١)]

ومن ثم فإن أنسب مدخل لفهم ما يكبل دليل الإجماع في تراثنا الأصولي من آصار وأغلال، والإسهام بخطوة نرجو أن تكون في الاتجاه الصحيح لإعادة الأمور إلى نصابها، هو المدخل التاريخي؛ أي تلمس تفسير ما حل بالإجماع في المصنفات الأصولية في ظروف نشأة فكرة دليلية الإجماع ومصدريته.

ففي عهد الرسول ﷺ كان الوحي -قرآناً وسنة- مصدر الأحكام، فلم تظهر الحاجة إلى مصدر آخر.[(٢)] ثم وجد المسلمون أنفسهم في خلافة أبي بكر

(١) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، مرجع سابق، ص٣٠٩. والغزالي يستثني هنا الإجماع المستند إلى أصل مقطوع به من نص أو خبر متواتر. وهذا النوع لا ينبني التكفير فيه على خرق الإجماع في الحقيقة.

(٢) قد يرد على هذه المسلمة أن الرسول ﷺ استشار صحابته ﷺ ونزل على الرأي الذي اتفقوا عليه مراراً مما يعتبر حضورا "للفكرة الإجماعية" زمن النبوة. وهو رأي دافع عن د. قطب مصطفى سانو، والقول بصحة الإجماع زمن الوحي أشار إليه بعض الأصوليين، كما أن التجاء الرسول ﷺ إلى الشورى في قضايا كثيرة بوصفه إماماً للمسلمين عنصر رئيس في تبلور "الفكرة الإجماعية" بعد زمن الوحي؛ لكن النقاش مع د. سانو في =

الصديق ﷺ إزاء مستجدات بعضها ذو طابع فردي وأخرى ذات أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية عامة. وكان طبيعياً أن يلتجئ خليفة رسول الله ﷺ إلى جمع فقهاء الصحابة في المسائل التي لا نص فيها عملاً بمقتضى نصوص الوحي التي ما فتئت تحض على التزام الجماعة وتقرر عصمتها من الزلل،[1] وحرصاً على تسديد الآراء الاجتهادية بالشورى. قال أبو عبيد[2] في كتاب القضاء:[3] "كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به." وسار عمر بن الخطاب ﷺ على المنوال نفسه مع استصحابه ما قضى به أبو بكر ﷺ.[4] وبذلك أصبح البحث عن رأي جامع "لأهل الذكر" في القضايا المستجدة أصلاً متمسَّكاً به ساعد عليه حرص عمر بن الخطاب على استبقاء

= المفهوم الذي يتبناه للإجماع؛ وهو غير المفهوم الذي استقر عليه الإجماع في كتب الأصوليين. وكثير من الملاحظات الواردة في المقال المذكور وجيهة وجديرة بالنقاش إنما لا يلزم منها تبني المفهوم الذي اختاره للإجماع. انظر:
- سانو، قطب مصطفى. "في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع٢١، ص٤٥ - ٨٤.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٣٧.

(١) ستأتي مناقشة دلالة هذه النصوص عند الحديث عن حجية الإجماع.

(٢) هو أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي (توفي: ٢٢٤هـ) المحدث الفقيه اللغوي القاضي، صاحب كتاب "غريب القرآن" و"غريب الحديث" و"الأموال" ...

(٣) النص أورده ابن القيم بسند أبي عبيد إلى ميمون بن مهران (توفي: ١١٧هـ) التابعي الجليل. وكتاب أبي عبيد الذي نقل منه ابن القيم يذكره أصحاب التراجم والفهارس بعناوين مختلفة: أدب القاضي، القضاء وآداب الأحكام ... انظر:
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٢.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٦٢.

أهل الرأي من الصحابة ﷺ بمقربة منه في المدينة المنورة. ومع اتساع رقعة دولة الخلافة وتفرق الصحابة وتلامذتهم من بعدهم في الأمصار، تعذر جمع المجتهدين في صعيد واحد، وصعبت الإحاطة بمذاهبهم في قضايا كثيرة؛ لكن حرصهم على التقيد بالأحكام التي عدّوها محل اتفاق سلفهم من المجتهدين كان جلياً، وهو أمر ينطبق كذلك على ما يمكن تسميته "إجماعات محلية"؛ أي أن أئمة كل بلد كانوا حريصين على اتباع ما اتفق عليه أسلافهم كراهة للشذوذ وإيثاراً لما اجتمع عليه الناس.[1]

اجتمع إذن للإجماع ما يكفي لتصبح حجيته عند أهل السنة مقررة: نصوص الوحي الداعية إلى التمسك بالجماعة ونبذ الفُرقة والشذوذ، وسنةُ الخلفاء الراشدين، وعملُ العلماء المجتهدين. لكن التنظير للإجماع بكونه دليلاً أصولياً يحتاج إلى أكثر من ذلك: لا بد من تحديد ماهية الإجماع وحقيقته، وسوق الأدلة القاطعة على حجيته، وبيان أركانه وشروطه. وهنا اصطدم الأصوليون بمعضلة حقيقية: فالإجماع ليس دليلاً نصياً تحكمه قواعد الاستنباط اللغوية، ولا إلحاقاً قياسياً للمسائل المستجدة بمسائل منصوص عليها، ولا نظراً مصلحياً مستنداً إلى الحِكم والمقاصد، وإنما هو إثبات اتفاق مجتهدي الأمة على حكم من الأحكام الشرعية. فما حقيقة هذا الاتفاق؟ وما هي شروطه؟ ومن يملك مؤهلات المشاركة فيه؟ وكيف يثبت عندنا حصوله؟

إن الرجوع إلى عمل الصحابة ﷺ بالإجماع يتيح أكثر من تصور لحقيقته وشروطه؛ خاصة أننا هنا أمام مجالين: الرواية؛ أي التحقق من الأخبار التي تصف صيغ اتفاقهم، والدراية؛ أي تركيب تصور منسجم لما يعّد عندهم إجماعاً.

(١) يرى الشيخ أبو زهرة -رحمه الله- أن اعتبار الإجماع حجة عند الفقهاء قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها: الأولى: حرص الصحابة ﷺ على الرأي الذي تقره الجماعة فيما لم يرد فيه توقيف، والثانية: حرص الأئمة المجتهدين على ألا يشذوا بما يخالف فقهاء بلدهم؛ ويمثل لذلك بشدة اتباع الإمام أبي حنيفة لما اتفق عليه سلفه من فقهاء الكوفة وتقديم الإمام مالك عمل أهل المدينة على أحاديث الآحاد عند التعارض، أما الدعامة الثالثة فهي الآثار التي تثبت الاحتجاج بالإجماع. انظر:
- أبو زهرة، **أبو حنيفة؛ حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص٣٥١ - ٣٥٢.

وحينما نلتمس مثل هذا التصور عند المتقدمين كمؤسسي المذاهب الفقهية نفتقد كثيراً من عناصره، لأن الفترة لم تكن بعد فترة تنظير. وهذا أبو بكر الجصاص (توفي ٣٧٠هـ) يقول: "لا نعرف عن أصحابنا -أي: متقدمي الأحناف- كلاماً في تفصيل من ينعقد بهم الإجماع وكيف صفتهم، وقد اختلف أهل العلم بعدهم في ذلك."[١] وما كتبه الإمام الشافعي في "الرسالة" وفي غيرها من مؤلفاته عن الإجماع كان عملاً مؤسساً، لكنه لم يتطرق لعناصر كثيرة اختلف فيها العلماء من بعده، فلكل عصر احتياجاته وأسئلته وإشكالاته وصراعاته. ورب مسألة يغني عن إثارتها في عصر الإمام الشافعي وقبله الممارسةُ العملية في مجتمع يزخر بكبار المجتهدين.

اضطلع الأصوليون إذن بمهمة التنظير للإجماع. والأصوليون هم في الغالب الأعم متمذهبون بمذاهب فقهية يؤصلون لها، باستثناء اختيارات خاصة تصدر عن الراسخين منهم، فضلاً عن مذهبيتهم العقدية التي يعرف دارسو علم الأصول مدى تغلغلها فيه. فكان أمراً طبيعياً ومتوقعاً أن يختلفوا في تصورهم لمفهوم الإجماع وحجيته وأركانه وشروطه وأحكامه، وأن تكون شقة الخلاف واسعة لسعة المجال الذي حظوا به في "إعادة تركيب" هذا الدليل؛ متأثرين بمذاهبهم، وفي غياب تصور واضح للإجماع مستقراً من صنيع الصحابة ﷺ ومن بعدهم من التابعين وأئمة الاجتهاد. وزاد الأمرَ تعقيداً أن مسار البحث الأصولي في موضوع الإجماع -كما في قضايا أخرى كثيرة- غلب عليه التجريد والجدل، ولم يتكامل مع عمل الفقهاء الذين انصرف كبارهم إلى رصد اختلاف العلماء وإجماعهم عملياً، وخرجوا من ذلك بنتائج في غاية الأهمية.[٢]

---

(١) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٣.

(٢) يلاحظ أن كتب في الإجماع كـ"الإجماع"، و"الإشراف على مذاهب أهل العلم" لابن المنذر، و"الإقناع في مسائل الإجماع" لابن القطان الفاسي تخلو من مقدمات؛ وقد نجد تقديما للكتاب لكنه لا يناقش قضايا الإجماع نظرياً، كما فعل محمد بن الحسن التميمي الجوهري (توفي حوالي ٣٥٠هـ) في كتابه "نوادر الفقهاء". أما ابن حزم فاحتاج إلى تقديم نظري لكتابه "مراتب الإجماع" لأنه بناه على مفهوم خاص للإجماع.

وهكذا أفضت "إعادة بناء" دليل الإجماع في نقاش الأصوليين ومؤلفاتهم إلى مفارقة مؤسفة: فهو في التنظير دليل يقام له ويقعد، ولكنه عملياً يصعب على الأمة الإسلامية استثماره والاستفادة منه، بسبب تشعب الخلاف فيه.

ومن ثم فإن أول خطوة في اتجاه إعادة الاعتبار عملياً للإجماع وتخليصِ مباحثه من جدل لا ينتهي، تكمن في تحرير محال النزاع في مباحثه. وهي خطوة لا ندعي السبق إليها، لكن من أسهموا في هذا الواجب من المتقدمين بدرت منهم إشارات متناثرة تحتاج إلى من يسلكها في خيط ناظم. أما المحدَثون فقد أدرك كثير منهم ما في مباحث الإجماع من إشكالات، ولكن معظمهم ظل وفياً لمنطق التصنيف الأصولي النظري،[1] في حين اختار بعضهم -لإحياء دور الإجماع في الأمة- مفهوماً جديداً للإجماع يختلف إلى حد ما عن الإجماع الأصولي؛[2] وهو اختيار له مسوغات علمية وواقعية لا تخلو من وجاهة، إلا أننا نعّد الإجماع الأصولي كفيلاً باستيعابها إذا حررت مباحثه باستحضار وظيفته الحقيقية في الفقه الإسلامي كما سنرى.

وأول هذه المباحث وأولاها بالتحرير: المفهوم. فتحديد مفهوم "الإجماع" تحديداً واضحاً دقيقاً لا لبس فيه يحسم الخلاف في قضايا كثيرة من الإجماع ويقرب الشقة في أخرى.

---

(١) من الاستثناءات الجديرة بالذكر هنا مقال د. عمر سليمان الأشقر "الإجماع الأصولي"، وكتاب "الإجماع بين النظرية والتطبيق" للدكتور أحمد حمد؛ وإن لم يلتزم صاحبه بالصياغة العلمية لقضايا الإجماع، و"الإجماع ..." للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين الذي جدد في عرض مباحث الإجماع، لإدراكه ما يعتري هيكلتها من اضطراب، وحرر مباحثه تحريراً علمياً فيه إنصاف وواقعية، انظر:

- الأشقر، عمر سليمان. **نظرات في أصول الفقه**، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٤م، ص٧ -٦٤.
- حمد، أحمد. **الإجماع بين النظرية والتطبيق**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م.
- الباحسين، يعقوب عبد الوهاب. **الإجماع؛ حقيقته، أركانه، شروطه، إمكانه، حجيته، بعض أحكامه**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٠.

(٢) انظر مثلاً: مقال د. قطب مصطفى سانو "في مصطلح الإجماع الأصولي ..." المشار إليه سابقاً.

أولاً: مفهوم الإجماع

١- الإجماع في اللغة

الإجماع مصدر "أَجْمَع" -يُجمع- إجماعاً، فهو مُجمع، والأمر مجمَع عليه. وهو لغة يتضمن معنيين: معنى العزم على أمر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ ﴿٧١﴾﴾ [يونس: ٧١]، أي اعزموا عليه، ومعنى الاتفاق على الشيء، ومنه قولهم "أجمع القوم على كذا."[١] ومعنى العزم يتصور من الواحد والمتعدد، أما معنى الاتفاق فلا يكون إلا من اثنين فأكثر.[٢]

٢- الإجماع في الاصطلاح

إذا كانت التعريفات أوعية المفاهيم، فإن للإجماع عند الأصوليين تعريفات كثيرة تختلف باختلاف تصورهم لحقيقة الاتفاق الدال على الإجماع، ولمجال الإجماع وشروطه، ولصفات المجمعين.

فالذي يرى الإجماع حجة في الشرعيات والعقليات والدنيويات يعرّف الإجماع مثلاً بأنه "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور" في حين يقيده من يرى مجاله الأحكام الشرعية فقط بما يفيد ذلك؛ كقولهم إنه "اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي."

ومن يعّد سبق الخلاف المستقر في حكم مسألة مانعاً من انعقاد الإجماع فيها إلى يوم القيامة، يعرّف الإجماع -مثلاً- بكونه "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر."

ومن يشترط انقراض عصر الذين أجمعوا على حكم مسألة دون رجوع

---

(١) بعض المصادر كمختار الصحاح للرازي وأساس البلاغة للزمخشري ولسان العرب لابن منظور يورد المعنى الأول فقط، والبعض الآخر كالمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني والقاموس المحيط للفيروزبادي والمصباح المنير للرافعي يورد المعنيين معا.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣٧.

أحدهم عن رأيه ليصح اعتبار اتفاقهم إجماعاً يضيف قيد "إلى انقراض العصر"[(١)] في التعريف.

ولن يخرجنا من إشكال اختلاف التعريفات أن نقول إن بعض القيود التي يضيفها عدد من الأصوليين هي شروط تشترط للحجية ولا تتعلق بحقيقة الإجماع بوصفه اتفاقاً لا أكثر، لأننا حتى لو اقتصرنا على أقصر تعريف سيبقى الخلاف في شرح مكوناته، لكون الإشكال في صميم المفهوم. ومن ثم لم يكن مستغرباً أن عدداً من الأصوليين لم يعرّفوا الإجماع بالحد[(٢)] مستغنين عن ذلك ببيان الأركان والشروط. ومنهم من اقتصر على تعريف لا يعدو أن يكون لغوياً.[(٣)] ولا يبدو أن هناك سبباً وجيهاً لهذا الصنيع غير إدراكهم صعوبة تعريف الإجماع تعريفاً جامعاً دقيقاً يسلم من النقد.

وحتى نتجاوز -مرحلياً- عقبة التعريف إلى أن يتضح المقصود من كل تعريف، وهو وضوح المفهوم، نستعين بخلاصة تركيبية لمفاهيم الإجماع توصل إليها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. فهو يرى -بحق- أن الأصوليين استعملوا مصطلح "الإجماع" للتعبير عن مفاهيم ثلاثة: [(٤)]

---

(١) ولذلك قال ابن الحاجب بعد تعريفه الإجماع بكونه "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر" ومن يرى انقراض العصر يزيد "إلى انقراض العصر" ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي وجوّز وقوعه يزيد "لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر." انظر:
- الأصفهاني، **بيان المختصر؛ شرح مختصر بن الحاجب،** مرجع سابق، ج١، ص٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) كالجصاص في " الفصول"، وأبي المعالي الجويني في " البرهان" -لكنه عرفه في " الورقات"- والسرخسي في "أصوله" وابن برهان في "الوصول إلى الأصول" ...

(٣) كأبي الحسين البصري في "المعتمد"، حيث أشار إلى كون الإجماع اتفاقاً من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك، والكلوذاني في "التمهيد" مستعملاً عبارة البصري نفسها. انظر:
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج٢، ص٣.
- الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٤.

(٤) ولا يعني حصر مفاهيم الإجماع في هذه الثلاثة المتقدمة أنه لم يستعمل بمعان خاصة عند بعض الأصوليين؛ لكنها تبقى مفاهيم شاذة كقول النظام المعتزلي (توفي ٢٣١هـ): إن الإجماع كل قول قامت حجته أي ولو كان قول واحد، أو مفاهيم جزئية هي بمثابة اختيارات داخل المفاهيم =

"الأول: اتفاق المسلمين جيلاً بعد جيل على إسناد قول أو فعل أو هيئة للنبي ﷺ أنها بيان مجمل أو تشريع مؤصل ... وهو المعبَّر عنه بالمعلوم ضرورةً وبالمتواتر من الدين ...

الثاني: اتفاق مجتهدي عصر من عصور الإسلام على حكمٍ لدليل ...

الثالث: سكوت العلماء في عصر على قولٍ أو فعلٍ ... وهو المعبر عنه بالإجماع السكوتي ..."[(١)]

أ- المفهوم الأول للإجماع ووظيفته

- المفهوم: المعلوم من الدين ضرورة -أو بالتواتر- هو ما لا يختلف فيه المسلمون، كاتفاقهم على أركان الإسلام الأربعة بعد الشهادتين، وعلى تحريم عقوق الوالدين وشرب الخمر والزنا ... ويسميه بعض الأصوليين إجماع العامة.[(٢)]

- الوظيفة: هذا النوع من الإجماع ليس مقصوداً بالدراسة أصالة في كتب الأصوليين، وإنما يوردونه لأغراض مختلفة: منها إثبات إمكان وقوع الإجماع الخاص -أي: إجماع المجتهدين- ذلك أن اتفاقَ المسلمين مجتهديهم وعوامهم على أحكام معينة -قد يتطرق إليها الظن ثبوتاً أو دلالة- وعلْمَ من جاء بعدهم بهذا الاتفاق، ونقْلَه من جيل إلى جيل ... أصعب من اتفاق عدد محصور من المجتهدين -مهما كثروا- على حكم شرعي. لكن الأصوليين

= الثلاثة، كقصر الإجماع على الصحابة، وهو صريح مذهب ابن حبان وداود بن علي الظاهري، ومنها كذلك حصر مستند الإجماع في الاستنباط من النصوص واستبعاد القياس، وهو قول ابن جرير الطبري فضلا عن الظاهرية.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح**، تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م، ج٢، ص٩٢ - ٩٣.

(٢) في مقابل الإجماع الخاص أو إجماع الخاصة. وبعضهم يستعمل عبارة "الإجماع العام" لكن هذا الاصطلاح يعني عند آخرين مطلق الإجماع؛ أي الاتفاق الصادر عن المتخصصين في أي علم أو صنعة.

بجانب هذا يدركون جيداً الوظيفة الكبرى للإجماع العام، وهي نقل ثبوت الأحكام من الظنية إلى القطعية. فالمعلوم من الدين ضرورة حجيته ذاتية؛ أي هو ثابت بنصوص الوحي المتضافرة، لكن نصوص السنة قد يكون في كل واحد منها مقال من جهة صحة الرواي. ثم إن النصوص -قرآنا وسنة- بطبيعتها تحتمل التأويل ولو بتكلف وتمحل، خاصة مع حضور الأهواء أو عند نقص العلم. فإذا أجمعت الأمة على ثبوت حكم أو على تفسير نص انتقل من مرتبة الظنية والاحتمال إلى مصاف القطعيات؛ فلم يجز لأحد بعد ذلك أن يستنبط منه أو يقول فيه ما يخالف الإجماع.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك حرمة الخمر، فلفظ التحريم لم يرد في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [المائدة: ٩٠]، ولرب قائل -وقد قيل- إن الآية لا تدل على تحريم الخمر، فيصرف التحريم الذي يدل عليه لفظ الاجتناب -وهو أقوى من لفظ التحريم- وسياق الآية إلى معان أخرى أخف كالكراهة أو الإرشاد ... وهي شبهة كفانا إجماع الأمة الرد عليها. يقول أبو عبد الله القرطبي (توفي ٦٧١هـ) في تفسيره: "قوله تعالى: (فَٱجۡتَنِبُوهُ) يريد: أبعدوه واجعلوه ناحية، فَأَمَرَ اللهُ تعالى باجتناب هذه الأمور، واقترنت بصيغة الأمر مع نصوص الأحاديث وإجماع الأمة، فحصل الاجتناب في جهة التحريم، فبهذا حرمت الخمر."[(١)]

والمتأمل في تاريخ الأمة الإسلامية، يدرك القيمة التشريعية والاجتماعية والحضارية لهذا النوع من الإجماع؛ إذ إن الاجماع مهم، بل مهم جداً، حتى مع ثبوت الحكم بالنص، لأن وجود الاجماع هنا قد أفادنا فائدة كبيرة، وهي وحدة الفهم للنص، وانتقاله من ظنية الدلالة الى قطعيتها، ودخول النص حينئذ في (المنطقة المغلقة) التي لا تقبل التطور ولا تغيير الاجتهاد ... وتمثل الثوابت التي لا يجوز الخروج عليها، وهي تجسد الوحدة الفكرية والشعورية والعملية

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج٨، ص١٦٠.

للأمة، وتعصمها من التفكك والذوبان، وهي التي ترد اليها الخلافيات بحيث تهتدي بضوئها، وتتحرك في إطارها.[1] فهذا المستوى من الإجماع إذن هو بمنزلة الثوابت التي تضمن الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة وتصونها من التفكك والذوبان.[2]

ب- المفهوم الثاني للإجماع ووظيفته:

- المفهوم: هو اتفاق مجتهدي عصر من عصور الإسلام على حكم لدليل. وهذا المفهوم يفترض إمكان إبداء جميع مجتهدي الأمة رأيهم فيٍ مسألة شرعية تصريحاً، أو على الأقل بقول بعضهم وفعل البقية.

- الوظيفة: من المؤسف أن وظيفة هذا المفهوم للإجماع كانت ضعيفة للغاية في تراثنا الأصولي؛ فهي صيغة عانت منها مباحث الإجماع عبر العصور، لأنها ولدت من رحم طريقة المتكلمين التي لا تتقيد في البحث بقيود الممارسة الفقهية والاحتياجات الواقعية. ومعظم الإشكالات العويصة المتعلقة بإمكان الإجماع والتي ألقت بظلالها على حجيته كذلك هي نتيجة لهذا المفهوم النظري الصرف "لإجماع المتكلمين،" بل ما كانت شُبَه النظام المعتزلي (توفي ٢٣١هـ) حول إمكان الإجماع وحجيته[3] لتلقى ما لقيت من رواج في كتب متكلمي الأصوليين لولا أن "إجماعهم" هذا يحمل في ذاته تناقضات جوهرية. وهذا فخر الدين الرازي ينتقد فكرة أبي بكر الباقلاني (توفي ٤٠٣هـ) عن إمكان تصور مَلِك يجمع علماء العالم في مجلس واحد ويلقي عليهم ما عنَّ له من مسائل فيعرف إجماعهم وخلافهم[4] قائلاً: "هذا السلطان العظيم المستولي على جميع

---

(١) القرضاوي، يوسف. **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء الكتاب والسنة**، بيروت: دار الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٨٣.

(٢) القرضاوي، يوسف. **في أصول الفقه الميسر**، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م، ص٧٤.

(٣) انظر مبحث حجية الإجماع من هذا الفصل.

(٤) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٣.

معمورة العالم مما لم يوجد إلى الآن."[1]

ت- المفهوم الثالث للإجماع ووظيفته

- المفهوم: سكوت العلماء في عصر على قول أو فعل؛ أي الإجماع السكوتي في اصطلاح الأصوليين؛ معناه أن يفتي أحد المجتهدين أو جماعة منهم في واقعة من الوقائع أو يتصرف تصرفاً يفصح بوضوح عن رأيه فيها، ويعلم بقية المجتهدين بذلك فيسكتون ولا يبدر منهم ما يفهم منه إنكار ولا اعتراض.

ويعّد عصر الصحابة ﷺ النموذج الأمثل لهذا الإجماع، وأكثر إجماعاتهم تمت في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ الذي كان حريصاً على إبقاء فقهاء الصحابة في المدينة المنورة عاصمة الخلافة، فتيسر لهم التشاور ولمن عاصرهم أو قرب عهده بهم الاطلاع على إجماعهم واختلافهم. ولا مطمع في البرهنة على تصريح جميع الصحابة برأيهم في القضايا الإجماعية المنقولة عنهم -كما سنرى[2]- لأن ذلك لا يتصور عادة، لكن نقل آراء طائفة منهم في مسألة معينة، وعدم العلم بمخالف منهم، مع شدة حرص الأمة على معرفة ذلك، وشدة حرصهم على النصح لله ولرسوله وللمؤمنين ... إن كل ذلك يفضي إلى الاعتقاد بإجماعهم.

والجدير بالذكر في هذا المقام أن إدراج إجماعات الصحابة في صنف الإجماع السكوتي قد يُعترَض عليه بأنهم كانوا مجتمعين في المدينة على الأقل قبل خلافة عثمان بن عفان ﷺ، لكن محل النزاع هنا في الصيغة التي تم بها إجماعهم؛ فقد نعّدها بمثابة الإجماع النطقي التام من باب التقريب والتغليب، بحسب القضية المجمع عليها، وكثرةِ من ينسب إليهم المشاركة في النقاش السابق لإجماعهم، وقرائنِ الأحوال التي تحتف بذلكم النقاش. ومع ذلك فلم يثبت أن فقهاء الصحابة كانوا يُدعون جميعاً للتشاور، ولا أن اتفاقهم كان رهين الإفصاح

(١) الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤.

(٢) انظر مبحث أركان الإجماع: الاتفاق من حيث الكيف.

من كل واحد منهم بما يوافق الجماعة. ومن ثم فإن إجماعهم في أفضل صوره لا يخلو من عنصر السكوت، إما سكوت من الأقلية -سواء حضرت كلها لحظة التشاور أو غاب بعضها ولم ينكر بعد مضي فترة كافية للتأمل في ما اهتدت إليه الجماعة من حكم- أو سكوت من الأغلبية الحاضرة كلها أو بعضها وقت التشاور. ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية، بعدما ذكر إجماع الصحابة على عقوبة شاتم الرسول الأكرم ﷺ: "... وأما إجماع الصحابة، فلأن ذلك نقل عنهم في قضايا متعددة ينتشر مثلها ويستفيض، ولم ينكرها أحد منهم، فصارت إجماعاً. واعلم أنه لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على مسألة فرعية بأبلغ من هذا الطريق ..."(١)

والإجماع السكوتي صيغة إذا تحققت فيها بعض الشروط -التي سيأتي ذكرها بالتفصيل(٢)- من صيغ الإجماع التي قد تقترب أحياناً في قوتها من الإجماع الصريح -إذا افترضنا إمكانه-، كما أن تخلف بعض الشروط فيها قد يبقيها في دائرة الاحتمال حتى عند من يرونها حجة في الأصل.

- الوظيفة: الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية قسمان رئيسان: الأول ما هو دليل بنفسه سواء كان دليلاً نقلياً -الكتاب والسنة- أو عقلياً كالقياس. والقسم الثاني ما كان متضمناً للدليل،(٣) ومنه الإجماع. ومعنى كون الإجماع متضمناً للدليل أنه يكشف عن وجود مستند شرعي ارتكز عليه المجتهدون في استنباط الحكم الذي اتفقوا عليه. فالإجماع في ذاته لا ينشئ الأحكام الفقهية كما تنشئها نصوص الوحي ... وإنما هو دليل على وجود الدليل الشرعي؛(٤) لأن الحكم الذي ثبت عليه الإجماع لا

---

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٢هـ، ص١٩٤.

(٢) انظر مبحث أركان الإجماع.

(٣) التلمساني، أبو عبد الله محمد. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ومؤسسة الريان، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص٧٤٣، وكذا مبحث مستند الإجماع في هذا الفصل.

يتصور أن يصدر عن المجتهدين اعتباطاً أو تشهياً؛ إذ لا بد للمجتهد من دليل شرعي -أو أكثر- يبني عليه اجتهاده. ومن ثم فإن اعتبار الأصوليين الإجماع بنفسه دليلاً من أدلة الفقه فيه تجوّز في التعبير، وإنما هو كاشف عن الدليل أو هو دليل على الدليل. ولا يقلل هذا الوضع من قيمة الإجماع في الفقه وأصوله، فإن الإجماع على حكم من الأحكام الشرعية الفرعية له وظائف في غاية الأهمية؛ منها:

- نقل الحكم من القطعية إلى الظنية: يقول أبو المعالي الجويني في نص نفيس عن هذه الوظيفة: "فإن الإجماع مناط الأحكام، ونظام الإسلام، وقطب الدين، ومعتصم المسلمين. ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهدات في ملتطم الخلاف، ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع، وليس من ورائها نصوص صريحة وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنة، فالأصل فيها الإجماع إذن. فمن لم يثق بالأصل الذي منه الاستثارة والاستنباط، كيف يَعدِل في مسالك التحري والتأخي[١] معيارُه؟"[٢] لقد لاحظ أبو المعالي الجويني أن معظم مسائل الشريعة قابلة للاختلاف -إذا استثنينا المعلوم من الدين بالضرورة- بسبب تطرق الظنية إلى دلالة النصوص الشرعية على المقصود. فإذا لم تكن هناك وسيلة لحسم مادة الخلاف في عملية الاستنباط، فسيؤول الأمر إلى اضطراب عظيم في فهم الشريعة، ولذلك كان الإجماع -بكونه معبّراً عن فهم جملة علماء المسلمين، وهم ورثة الأنبياء والكاشفون عن أحكام الشارع- ضامناً لسلامة الفهم، حاسماً لدابر الخلاف والتنازع في كثير من أحكام الدين، وحافظاً من التلاعب

(١) أي: البحث.

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك. "**الغياثي" غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٩م، ص٤٩ - ٥٠.

بدلالات نصوصه الواضحة. ولعل ذلك يفسر -مثلاً- لماذا يلجأ الإمام مالك إلى الاستدلال بالإجماع في تأكيد مدلولات نصوص قرآنية ظاهرة المعنى، قائلاً في كتاب الفرائض من "الموطأ": "... الأمر المجتمع عليه عندنا، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا في فرائض المواريث: أن ميراث الولد من والدهم أو والدتهم، أنه إذا توفي الأب أو الأم وتركا ولداً رجالاً ونساء، فللذكر مثل حظ الأنثيين. فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك؛ وإن كانت واحدة فلها النصف..."[1] فهذا الذي يحتج له الإمام بالإجماع هو منطوق آية المواريث ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴿١١﴾ ﴾ [النساء: ١١]، لكن هذا يفيد التيقن، ويمنع صرف منطوق الآية الكريمة إلى معان أخرى بتأويل أو تخصيص أو نسخ، كما سنرى في بقية وظائف الإجماع.

وكما أن الإجماع ينقل معنى النص الشرعي -قرآنا وسنة- من الظنية إلى القطعية، فإنه ينقل كذلك ثبوت نصوص السنة النبوية من الظنية إلى القطعية. فحديث "كل قرض جر نفعاً فهو ربا" -مثلاً- ليس له إسناد صحيح،[2] لكن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على معناه لتلقيهم له بالقبول، وهم أعرف الناس بسنة الرسول ﷺ وبمقاصد الشريعة، فأغنى ذلك عن البحث له عن سند صحيح، وارتقى الحديث -بإجماعهم- من مرتبة ظنية الثبوت إلى قطعيته، وأصبح قاعدة مركزية من قواعد فقه الأموال.

• الإغناء عن البحث عن مستند الحكم: إن المتتبع لكتب الفقه يلاحظ أن

---

(١) الأصبحي، مالك بن أنس. **الموطأ "رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي"**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٢، ص٥.

(٢) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال**، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١٩٩٨م، ص١٢٤ - ١٢٥.

عدداً من الأحكام الفقهية لم ينقل دليلها؛ إذ قد يعمل بهذا الدليل فترة ثم يستغنى عن روايته بسريان الحكم وتطبيقه عبر القرون. يقول ابن رجب الحنبلي عن التكبير في أيام التشريق بعد الصلوات المكتوبة: "فاتفق العلماء على أنه يشرع التكبير عقيب الصلوات في هذه الأيام في الجملة. وليس فيهِ حديث مرفوع صحيح، بل إنما فيهِ آثار عن الصحابة ومن بعدهم، وعمَلُ المسلمين عليهِ. وهذا مما يدل على أن بعض ما أجمعت الأمة عليهِ لم ينقل إلينا فيهِ نص صريح عن النَّبيّ؛ بل يُكتفى بالعمل به."[(١)]

- تخصيص العام: والمقصود هنا -كما يفهم من كون الإجماع كاشفاً عن الدليل- أن الإجماع يدل على وجود مخصص شرعي اعتدّ به المجمعون، لا أنه هو المخصص بذاته، كما قال الآمدي: "فإذا رأينا أهل الاجماع قاضينَ بما يخالف العموم في بعض الصور، علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطلعوا على دليل مخصص له، نفياً للخطإ عنهم. وعلى هذا، فمعنى إطلاقنا أن الاجماع مخصص للنص: أنه مُعَرِّفٌ للدليل المخصِّص، لا أنه في نفسه هو المخصص."[(٢)]

ومثاله: أن الخطاب بالسعي إلى صلاة الجمعة خطاب عام للذين آمنوا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ٩﴾ [الجمعة: ٩]، والمرأة مشمولة بهذا الخطاب، لكن الإجماع ثابت على أن الآية خص منها النساء -وأصناف من الرجال كالمسافر والمريض ...- وقد يكون مستند هذا

---

(١) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٦، ص١٢٤. ولذلك يقول أبو المظفر بن السمعاني في قواطع الأدلة في أصول الفقه: "... في الإجماع فائدة وهي أن يسقط عنا البحث عن الحجة، ويسقط عنا نقلها ..." انظر:
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٨.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٧.

الإجماع أحاديث[1] لم يصح سندها فضلاً عن إقرار الرسول ﷺ، لكن الإجماع على هذا التخصيص يعفينا من تعيين المخصِّص.

وكما يخصص الإجماعُ عمومَ النصوص الشرعية، فإنه يخصص القواعد العامة المنظمة لطائفة من أحكام الشريعة، فالقاعدة في المعاملات -مثلاً- أن الشخص الأمين إذا عُهد إليه بشيء متقوَّم بالمال ليصلحه أو يصنع منه شيئاً جديداً، فإنه لا يضمنه إذا ضاع أو تلف إلا إذا ثبت أنه كان مقصراً في المحافظة عليه أو تعمد إفساده، لكن الصحابة ﷺ استثنوا من هذه القاعدة الصُّنَّاع -كالخياط والنجار- فألزموهم بضمان ما تلف عندهم من متاع الناس ما لم يثبتوا أنهم لم يكونوا مقصرين أو معتدين. وهذا التخصيص الذي أجمع عليه الصحابة مرده إلى إدراكهم ما يمكن أن يترتب عن اعتبار الصانع أميناً حتى مع ادعاء هلاك السلعة من مفاسد، كتشجيع الصناع على الطمع في أموال الناس وادعاء هلاكها لصعوبة إقامة الدليل على تفريطهم أو تعديهم. وواضح أن الصحابة ﷺ أعملوا قاعدة سد الذرائع في هذا الاستثناء، بدليل ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ معللاً قراره المجمع عليه: "لا يُصلح الناسَ إلا ذاك،" لكن الذي يعطي لهذا التخصيص مشروعيته هو الإجماع.

- إفادة النسخ: قد تصح بعض الأحاديث عند أهل العلم، لكن عمل الأمة مضى على خلافها، فيدل إجماعهم على ترك العمل بالحديث على نسخه، ولو لم نستطع الجزم بتعيين النص الناسخ. ذكر الإمام الترمذي صاحب السنن أحاديثه التي أجمعت الأمة على العمل بخلافها، ومنها حديث قتل شارب الخمر إذا ثبت سكره للمرة الرابعة، فعقب عليه شرف الدين النووي في مقدمة شرحه لصحيح الإمام مسلم قائلاً: "وهذا الذي قاله الترمذي في حديث شارب الخمر هو كما قاله،

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٤٦٨.

فهو حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه،"[1] وقال في شرحه لأحاديث حد الخمر عن الحديث نفسه: "وهذا الحديث منسوخ، قال جماعة: دل الإجماع على نسخه، وقال بعضهم: نسخه قوله ﷺ: "لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة.""[2] وليس بين قولَي النووي تعارض، فالإجماع على ترك العمل بالحديث دل على أنه منسوخ، وقد يكون الناسخ حديث "لا يحل دم امريء مسلم ..." المتقدم، وقد يكون غيره أو هو مضافاً إلى غيره، لكن الإجماع يكفينا.

- تعيين علل الأحكام:[3] يعّد الإجماع من أقوى المسالك لمعرفة علل الأحكام.[4] من أمثلة ذلك: إجماع الفقهاء على أن الصِّغر هو علة ثبوت الولاية على الصغير في التصرف في أمواله، ومن ثم قاسوا عليها ولاية الزواج، ومن ذلك كذلك الإجماع على أن النهي النبوي عن قضاء القاضي وهو غضبان علته تشويش الغضب للفكر، ومن ثم قاس الفقهاء على الغضب كل ما يشوش على فكر القاضي ويصرفه عن التقدير السليم للحجج والمواقف، كالجوع الشديد والألم الموجع.

وخلاصة القول في وظائف المفهوم الثالث للإجماع؛ أي الإجماع السكوتي، أن له أثراً بالغ الأهمية في نمو الفقه الإسلامي وتوسيع دائرة أحكامه المتفق عليها. فقد اتفق الصحابة ﭫ بهذه الصيغة من صيغ الإجماع على أحكام كثيرة استنباطاً من النصوص الشرعية أو قياساً عليها أو مراعاة للمصالح الشرعية. ومع

---

(١) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ج١١، ص١٦٤.

(٣) السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٣٤١ - ٣٤٤.

(٤) انظر: مسالك العلة في فصل القياس من هذا الباب.

أن إجماعات الصحابة هي أكثر ما يذكر في كتب الأصوليين في التمثيل لحصول الإجماع، إلا أن كتب الفقه الإسلامي والكتب التي عنيت برصد اتفاق الفقهاء واختلافهم زاخرة بأحكام كثيرة اتفق عليها الفقهاء بعد عصر الصحابة.

ثانياً: حجية الإجماع

المقصود بحجية الإجماع، كونه حجة شرعية، بحيث يكون الحكم الشرعي في مسألة ما إذا انعقد الإجماع عليه، صار ملزماً للمكلفين، بمقتضى هذا الإجماع.

وأما الأدلة الأصولية على حجية الإجماع، فأهمها ما يلي:

١- أقوى ما استدل به الأصوليون من القرآن الكريم على حجية الإجماع آية "المُشاقَّة"؛ وهي قول الله عز وجل ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥]. ووجه الدلالة فيها أن استحقاق العذاب على مخالفة سبيل المومنين يقتضي كون اتباع ما اجتمعوا عليه فرضاً لازماً. لكن هذه الآية وغيرها مما استشهد به الأصوليون ليست نصاً في حجية الإجماع، وهو ما أقر به طائفة من جهابذة الأصوليين.(١)

٢- أما الأحاديث النبوية فعباراتها أدل على حجية الإجماع من نصوص القرآن الكريم. ولذلك اعتبر الإمام الغزالي الاستدلال بالسنة أقوى مسلك في إثبات الحجية. وهذا المسلك يمكن استثماره بطريقين:

أ- طريق ادعاء العلم الضروري: أي اعتبار مجموع الأحاديث المتفرقة في شأن تعظيم الأمة وعصمتها عن الخطأ مفيداً تواترها المعنوي، وإن

---

(١) منهم أبو المعالي الجويني في "البرهان" والغزالي في "المستصفى". وقد صاغ الطوفي في "الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية" الاعتراضات على دلالة الآية حجية الإجماع بشكل منهجي بديع، انظر:

- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الصرصري. **الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية**، تحقيق: حسن بن عباس بن قطب، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص١٨١ وما بعدها.

لم تتواتر آحادها. فتصير ككثير من الحقائق التاريخية وحقائق السيرة النبوية التي ثبتت عندنا وإن لم تكن كل رواية فيها متواترة بنفسها، كعلمنا بشجاعة علي ﷺ وسخاء حاتم الطائي وميل الرسول ﷺ إلى عائشة أم المومنين ﷺ أكثر من بقية نسائه.[1]

ب- طريق الاستدلال: ويمكن إثبات حجية الإجماع به من وجهين:

أولهما: أن نقول إن هذه الأحاديث لم تزل متداولة إلى زمن النظام (توفي ٢٣١هـ) الذي أنكر حجية الإجماع، لم يخالف فيها ولا أنكرها أحد. ويستحيل عادة هذا التسليم لحكم ثبت بأخبار الآحاد ولم تقم الحجة بصحته، مع اختلاف المذاهب والطباع، لولا قطع السلف الصالح بصحة الأحاديث.

وثاني الوجهين: أن نقول إن المحتجين بهذه الأحاديث أثبتوا أصلاً مقطوعاً به يُحكم به على الكتاب والسنة المتواترة. ويستحيل عادة التسليم لخبر يعطى هذه المرتبة إلا إذا استند إلى أمر مقطوع به، "فأما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً، حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستند إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف تذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظّام، فيختص بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال."[2]

٣- وأما مسلك العقل في إثبات حجية الإجماع فعمدته أن قطع العلماء بحكم في قضية لا يتصور إلا عن قاطع، لأنهم إذا كانوا عدد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، كما تحيل الغلط على جميعهم دون أن يتنبه أحدهم إليه.

لكن يعيب هذا المسلكَ أن تعمد الكذب إن كان غير جائز على عدد التواتر، فإن توهم القطع فيما ليس مقطوعاً به يقع لأكثر من عدد التواتر، فالواقع يشهد بأن أمماً بكاملها قطعت باعتقادات مخطئة. فهذا المسلك يلزم منه أن إجماع

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣١.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٢.

اليهود والنصارى مثلاً حجة، لأن اطراد العادات لا يختص بأمة دون أخرى، والحال أن هؤلاء أجمعوا على بطلان الإسلام!!

ولعل أقوى ما يُستدل به على حجية الإجماع قول ابن السبكي[1] -متابعاً في ذلك حذاق الأصوليين كالقرافي والشاطبي- بأن الأدلة الظنية إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع، "وأن على الإجماع آياتٍ كثيرةً من الكتاب، وأحاديثَ عديدةً من السنة، وأماراتٍ قويةً من المعقول، أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجمع على خطأ، وحصل القطع به من المجموع، لا واحد بعينه."

وخلاصة القول أن الخلاف في أصل حجية الإجماع لم يثبت عن أحد من علماء أهل السنة، وإنما وقع الخلاف -كما سيأتي- في حجية صور من الإجماع تبعاً للخلاف في مفهوم بعض أركانه أو في تحقق بعض شروطه.

وكل ما يذكر في كتب أهل السنة أن منكري الإجماع هم: النظام والقاشاني المعتزليان، وطائفة من الشيعة، وأخرى من الخوارج. وأشد ما نقل من الاعتراضات على الإجماع هو ما ينسب إلى النظام. على أن اعتراضات النظام كلها منصبة على التشكيك في إمكانية التثبت من حصول الإجماع، لا على أصل حجيته.[2]

وبصرف النظر عن حقيقة موقف النظام، فإن النقد المنسوب إليه للإجماع هو في الحقيقة نقد للصيغة المتكلَّفة التي سبق الحديث عنها في مفاهيم الإجماع؛ أي اتفاق جميع المجتهدين في أرجاء بلدان المسلمين -وغيرها إن وجد فيها مجتهدون- على مسألة ظنية اجتهادية ليست من المعلوم من الدين ضرورة، مع التأكد من رأي المجتهدين فيها مشافهة أو بالنقل الصحيح

---

(١) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٤.

(٢) انظرها في:

- ابن برهان، أحمد بن علي البغدادي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٢، ص٦٧ - ٦٩.

عنهم. ولذلك فإن الأصوليين صعب عليهم التصدي لهذا النقد واعترفوا بعسر الشبهات التي تضمنها،[١] خاصة أنها صادفت حاجة في نفس طوائف مخالفة لأهل السنة[٢] وطوائف من أهل السنة مخالفة للجمهور في اعتماده القياس والرأي في مسائل الفقه. وبقاء هذه الشبه متداولة في كتب الأصوليين السنة وإطالتُهم النفس في مناقشتها، تدل على قوتها -وإن تضمنت بعض المغالطات[٣]- بالرغم من كون النظّام عندهم متهماً في عقيدته وتدينه.[٤] لكن رب ضارة نافعة!! فإن تلكم الشبهات لم تخل من فائدة؛ إذ جعلت نظرة بعض الأصوليين إلى الإجماع أكثر مرونة وواقعية، فبعض حذاق الأصوليين كأبي المعالي الجويني جعل اطراد العادات -أو سنن الله تعالى في الاجتماع البشري- نصب عينيه، وميز بين قضايا تعم بها البلوى وتمس الحاجة إلى معرفة حكمها فتستدعي إجماع المجتهدين استدعاء، وأخرى بعيدة عن هذا الوصف. كما ميز بين صيغة واقعية للإجماع وأخرى نظرية صرفة؛ يقول: "وأما

(١) - يقول الجويني -مثلا- عن الشبهات المنسوبة إلى النظام : "وهذا الكلام مخيل بالغ في فنه إن لم يسلك المسلك المرضي في تتبعه." انظر:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧٦.

(٢) لأسباب عقدية لا أصولية؛ يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "أما الشيعة فإنما منعوه [أي: الإجماع] فراراً من إلزامهم بصحة خلافة الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم؛ ولأنهم شرطوا وجود الإمام المعصوم ضمن المجمعين، وهو في الصدر الأول لم يجمع، لأن علياً إنما سكت عن حقه في الخلافة عندهم تقية. وبعد ذلك صار المعصوم عندهم محتجباً. وأما الخوارج فلأنهم فسّقوا أكثر الصحابة ...،" انظر:
- ابن عاشور، **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٦.

(٣) كقوله: إن المجتهدين يستحيل أن يتفقوا على مسألة ظنية؛ فكثير من المسائل وإن كانت ظنية يتفق عليها المجتهدون لوضوحها في ذاتها وللملكة التي تحصلت عندهم في الاستدلال والتأصيل.

(٤) كثير من أهل السنة كفّروا النظام بسبب آراء شاذة نقلت عنه؛ بل إن عبد القاهر البغدادي يذكر أن بعض معاصري النظام من أئمة المعتزلة كفّروه كذلك، كأبي الهذيل العلاف وأبي جعفر الإسكافي وجعفر بن حرب. انظر:
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ٢، ١٩٧٧م، ص١١٤ - ١١٥.

فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فردة ليست من كليات الدين، مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم وانتفاء داعية تقتضي جمعهم، فهذا لا يتصور مع اطراد العادة. فإذن من أطلق التصور أو عدم التصور -يقصد تصور انعقاد الإجماع- فهو زلل ... ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هيِّن فليس على بينة من أمره. نعم، معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ وهم مجتمعون أو متقاربون. فهذا منتهى الغرض في تصوير الإجماع."[1]

ومما ناقشه الأصوليون وله علاقة بالحجية هو: هل حجية الإجماع ذاتية؟ أي إن إجماع المجتهدين على حكمِ مسألةٍ ما، هل هو حجة في ذاته، أم أن حجية الإجماع تكمن في استناد المجمِعين إلى دليل شرعي، أو عدة أدلة، تضافرت فأنتجت إجماعهم؟

ففي الحالة الأولى يكون مجرد إجماع مجتهدي الأمة حجة، أما في الثانية فتكون حجية الإجماع مركّبة: أي من إجماع المجتهدين أولاً، ومن المستند الشرعي الذي اعتمدوا عليه ثانياً. وهو ما يضفي على الإجماع مزيد قوة وحجية.

وجمهور الأصوليين على هذا القول الثاني. قال الشهرستاني: "الإجماع لا يخلو عن نص خفي أو جلي قد اختصه، لأنا على القطع نعلم أن الصدر الأول لا يجمعون على أمر إلا عن تثبت وتوقيف: فإما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة التي اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند إليه حكمها. وإما أن يكون النص في أن الإجماع حجة ومخالفة الإجماع بدعة. وبالجملة مستند الإجماع نص خفي أو جلي لا محالة، وإلا فيؤدي إلى إثبات الأحكام المرسلة."[2]

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٣ - ٤٣٤.

(٢) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ، ج١، ص١٩٧.

وقال الزركشي: "ولا بد له من مستند؛ لأن أهل الإجماع ليست لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنما يثبتونها نظراً إلى أدلتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن مستند، لأنه لو انعقد من غير مستند، لاقتضى إثبات الشرع بعد النبي ﷺ، وهو باطل."[1]

ثم إن الواقع يشهد لهذا القول ولا يُبقي مكاناً لغيره، فلن نجد حكماً مجمعاً عليه إلا والعلماء يوردون له أدلة ومستندات، قبل أن ينعقد الإجماع وبعده.

وإنما الإجماع -كما قدمنا- يرتفع بالحكم من درجة الاجتهادات الفردية والاستدلالات الظنية المحتمِلة، إلى درجة القطع والتسليم به. وقد أجمع الصحابة على مسائل كثيرة استناداً إلى أدلة ظنية في الأصل، فقد استندوا في وجوب الغُسل على الرجل والمرأة بمجرد التقاء الختانين[2] إلى حديث أم المؤمنين عائشة[3] -رضي الله عنها- وفي حرمة بيع الطعام قبل قبضه إلى حديث ابن عمر[4] -رضي الله عنهما- وهما من أحاديث الآحاد. واستندوا إلى القياس والاستصلاح في مسائل كثيرة، كقتال مانعي الزكاة قياساً على الصلاة، وجمعِ المصحف لما فيه من مصلحة للإسلام والمسلمين.

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٩٩.

(٢) نص الحديث : "إذا التقى الختانان وجب الغسل؛" أي أن الجنابة لا تتوقف على خروج المني من الرجل وحصول الالتذاذ من المرأة؛ فمجرد تداخل عضويهما التناسليين يوجبان الاغتسال. وقد كان كثير من الصحابة يجهل هذا الحكم حتى انتدبوا من يسأل أم المؤمنين عن هذه المسألة، انظر:
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٤٣، ص١٥١، حديث رقم: ٢٦٠٢٥.

(٣) الحديث بهذا اللفظ عند البيهقي، ورواه البخاري ومسلم بصيغة أطول. انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٣، حديث رقم: ٧٤٣.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١١٠، حديث رقم: ٢٨٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١، حديث رقم: ٣٤٩.

(٤) الحديث رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٤٧، حديث رقم: ٢٠١٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٩، حديث رقم: ١٥٢٥.

ثالثاً: أركان الإجماع وشروطه[1]

ركن الشيء لغة: جانبه الأقوى.[2] أما في الاصطلاح فهو ما يتم به ويتوقف عليه وهو داخل فيه. ومعنى ذلك أن الركن جزء من ماهية الشيء، بخلاف الشرط -مثلاً- وهو ما يتم به الشيء ويتوقف عليه لكنه خارج عنه[3]. فالركوع -مثلاً- ركن في الصلاة والوضوء شرط لها. إلا أن مفهوم الركن كثيراً ما يستعمل بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مطلقاً سواء كان جزءاً من حقيقة الشيء وماهيته أو لم يكن. وقد انعكس هذا الاختلاف على نحو واضح على مباحث الأركان في الإجماع عند القدامى والمحدثين، وإن كان المحدثون أكثر تساهلاً وخلطاً في هذا الأمر.[4] لكن الغالب على القدامى من المتكلمين الذين تعرضوا لأركان الإجماع بالتنصيص عليها حصروها في اثنين: المجمعين والاتفاق. أما الأحناف فيكتفون بركن واحد يقسمونه إلى نوعين: عزيمة ورخصة. ويقصدون بالعزيمة الاتفاق بالقول أو ما يقوم مقامه، وبالرخصة تكلم البعض وسكوت الباقين.[5] وهم يعبرون عن النوع الثاني بالرخصة لكونه -عندهم- إجماعاً بالضرورة، وإلا فستنسب الأمة إلى

---

(١) استفدت كثيرا في تبويب أركان الإجماع وشروطه من الجهد المنهجي المبتكر الذي ضمنه د. إدريس الفاسي الفهري أطروحته للدكتوراه "مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي" (مرقونة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس).

(٢) ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، مادة ركن.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، مادة ركن.

(٤) يكفي الاطلاع على مجموعة من الكتب المعاصرة في علم أصول الفقه أو الإجماع ليتبين ذلك للقارىء بجلاء. وقد أجاد د. يعقوب الباحسين في كتابه "الإجماع" في تتبع نماذج من الخلط والاضطراب الواقعين في الموضوع عند المحدثين. وكتابه المذكور محاولة موفقة في ترتيب وإعادة تبويب كثير من مباحث الإجماع. وقد أفدنا منه كثيرا خاصة في المضمون. انظر:
- الباحسين، **الإجماع؛ حقيقته، أركانه، شروطه، إمكانه، حجيته، بعض أحكامه**، مرجع سابق، ص٦٦ - ٧٣.

(٥) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢٤ - ٤٢٦.

السكوت عن الحق والتقصير في أمر الدين، وهو فسق لا يتصور في حق أمة الخيرية والشهادة على الناس.[1]

وإذا كان الاختلاف قائماً بين الأصوليين في ما يعدّونه ركناً من أركان الإجماع وما لا يعدّونه، فإن العبرة في هذا المقام بما يساعد على تحقيق تصور واضح للموضوع ويعين على جمع ما تناثر منه. فإذا غلَّبنا معيار ما يتوقف عليه وجود الإجماع نكون إزاء ثلاثة عناصر هي: المجمعون، والمجمع عليه (أي الواقعة المجمع على حكمها الشرعي)، والاتفاق على الحكم.

١- المجمعون

اشترط الأصوليون في المجمعين شروطاً بعضها من باب تحصيل الحاصل، كالإسلام والعقل والبلوغ، فلا حاجة إلى التعريج عليها. أما الشروط التي تعد مؤثرة في اعتبار الإجماع، فتتعلق بالصفات العلمية والخلقية، بالإضافة إلى قضية المعاصرة؛ أي كون المجمعين يعيشون في عصر واحد.

أ- الأهلية العلمية:

تحدث الأصوليون عن المؤهلات العلمية لأفراد المجمعين مع تفاوت منهم في تعداد الشروط ودرجات التحقق بها بين معتدل ومبالغ. لكن يمكن إجمالها في شرطين اثنين: المعرفة بأدلة الشرع، وكيفية استنباط الأحكام منها.

فيدخل في الأول العلم بنصوص الكتاب والسنة في كل موضوع تعيَّن البحث فيه، والعلم بالناسخ والمنسوخ، والعلم بمواطن الإجماع والاختلاف حتى لا يخالَف الإجماع من جهة، ولا يُدعى في غير محله من جهة ثانية.

أما العلم بكيفية استنباط الأحكام من النصوص وتنزيلها على الوقائع فيمكن إجمالها في عصرنا في العلم بأصول الفقه ومقاصد الشريعة. وقد ناقش الأصوليون أهلية من أتقن الأصول وهو قليل الدراية بفروع الفقه، وكذا أهلية

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٤٢٦.

الحافظ لفروع الفقه غير المتقن للأصول. ومع أن هذا النوع من الانفصام في تاريخ الأمة نادر، فإن العبرة في عصرنا بوجود ملكة الاجتهاد وما يترتب عنها من ممارسة للفتوى ومناقشة للمفتين ... وإذا كان أبو المعالي الجويني قد قرر ضابطاً نافعاً هو "أن كل ما لا يعتبر عند المفتين فهو غير معتبر في المجمعين،"[١] فإن بوسعنا أن نقول: إن كل ما هو معتبر في المجتهدين معتبر في المجمعين. فلتراجع هذه الشروط في شروط المجتهد.[٢]

ويلحق بشرط الكفاءة العلمية نقاش الأصوليين في الاعتداد في الإجماع بأقوال المذاهب التي فيها نوع شذوذ كالظاهرية. فمن الأصوليين من بالغ في التقليل من شأنهم حتى اعتبرهم كالعوام لا يؤبه برأيهم![٣] ومنهم من يرى الاعتداد بخلافهم في غير القضايا التي أسست عندهم على أصل شاذ كإنكار القياس وما شابه ذلك.[٤]

أما قضية دخول عوام الناس في الإجماع بوصفهم جزءاً من الأمة، والعصمة ثابتة للأمة بمجموعها لا لطائفة المجتهدين، فإن تسويد صفحات الأصوليين بها كان أثراً لمقولات المتكلمين في موضوع الإجماع،[٥] وإلا فإن العوام تبع

(١) يقصد هنا عدم اشتراط الحرية والذكورة، انظر:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٢.

(٢) انظر: فصل الاجتهاد من هذا الكتاب.

(٣) نقله الزركشي عن أبي العباس القرطبي صاحب "المفهم"، انظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، مسألة هل يعتبر بخلاف الظاهرية في الإجماع؟

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) الاعتداد بالعوام في الإجماع جزء من طريقة تعتبر كل المؤمنين في الإجماع وتنسبها المصادر الاعتزالبة إلى أبي هاشم الجبائي (توفي ٣٢١هـ)؛ لكن بعض شيوخ المعتزلة تغير رأيهم في الموضوع وبدأوا يفرقون بين القضايا التي يمكن للعوام دركها والقضايا التي تنبو عن أفهامهم فهذه لا يعتبر فيها قولهم. أما الذي أثارها عند أهل السنة فهو الإمام الباقلاني (توفي ٤٠٣هـ) لكن التاج السبكي بعد تحليل ومقارنة بين آراء الباقلاني خلص إلى كون الخلاف في الموضوع عند الباقلاني مجرد خلاف لفظي: أي هل نقول " أجمعت الأمة" أو " أجمع علماؤها" إذا كانت المسألة دقيقة =

لعلمائهم، فضلاً عن أن الاعتداد بقولهم في الإجماع يفضي إلى القول في الشرع بغير دليل، لكن العوام معتبرون -كما سبق- في المعلوم من الدين ضرورة.

ب- العدالة:

العدالة في اللغة هي الاستقامة، وفي الاصطلاح الشرعي ملكة في الشخص تحمله على ملازمة التقوى والمروءة. والتقوى تتحقق باجتناب المحرمات وأداء الواجبات. أما الاتصاف بالمروءة فيتحقق بتجنب ما يزري بقدر الإنسان وكرامته وخُلقه، حتى لو لم يكن محرماً في الشرع. وضد العدالة الفسق، وهو ارتكاب الإنسان لمحرمات يعرف بها، إما بالمجاهرة أو بالاشتهار.

وموجب اشتراط العدالة في المجمعين أنهم يمثلون الأمة التي شهد لها الله عز وجل بالخيرية والعصمة في مجموعها وأثبت لها أهلية الشهادة على الناس؛[1] فمن كان فاسقاً لا يستحق مرتبة الشهادة التي تثبت للإنسان بالعدالة، ولا يؤمَن منه تعمُّد مخالفة المجمعين لأسباب مختلفة، كالطمع والترهيب وحظوظ النفس.

وقد اختلف الأصوليون في دخول المجتهد الفاسق في المجمعين. ومحل اختلافهم هو ما إذا خالف بقيةَ المجتهدين، لأن وفاقه لهم لا يترتب عنه إشكال. والمسألة على كل حال محتملة، لكن قدْر المجتهدين الذين أبدوا رأيهم في الواقعة، وطبيعة الواقعة نفسها، والقرائن الحافّة بالمخالفة، ونوع الأدلة المقدمة لتسويغ الخلاف، ونوع الفسق ودرجته ... كل ذلك قد يرجح كفة الاعتبار أو عدمه.

= تخص العلماء أو مسألة بدر فيها من بعض العوام خلاف للعلماء! انظر:

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، ١٩٩٩م، ج١، ص١٧٨ - ١٧٩.
- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٤ - ٣٨٥.

(١) لقوله عز وجل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴿١٤٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومما يلحق بهذه المسألة قول المبتدع وموقعه من الإجماع. فالفسق كما يكون بالأعمال يكون بالاعتقادات. ولم يختلف الأصوليون في البدعة المكفّرة. أما البدعة القائمة على تأويل ففي اعتبار قول صاحبها في الإجماع خلاف بين الأصوليين، بحسب خطورة هذه البدعة في نظر أهل السنة عموماً، أو في نظر بعض الأصوليين بوجه خاص.

ت- المعاصرة بين المجمعين:

يقتضي القول بتحقق الإجماع أن يكون هناك أجل يحكم بعده باتفاق المجمعين واستقرار رأيهم، ويُجزم بعده بأن من أحدث قولاً مخالفاً لهم يعد محجوجاً بالإجماع وخارقاً له. ولذلك نص الأصوليون في تعريفهم للإجماع على أنه اتفاق يقع في عصر من العصور، وانتقدوا التعريفات التي خلت من هذا القيد. ذلك أنه في كل عصر ينشأ مجتهدون وتجدُّ قضايا معينة؛ فإذا لم يكن حدٌّ زمني يتضح بعده تحقق الاتفاق، ستتداخل العصور ويتعذر وقوع الإجماع.[1]

والأصوليون يتعرضون عادة لشرط المعاصرة هذا في مسألة "إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد هل يعتبر قوله في إجماع الصحابة؟" ولا مفهوم في الحقيقة للتابعي في هذا المقام؛ فجمهور الأصوليين -كما سيأتي- يرون حجية الإجماع في كل عصر ولا يخصونها بالصحابة، لكن سهولة ضبط عصر الصحابة من جهة، والحاجة إلى الرد على من يحصرون الإجماع الحجة في إجماع الصحابة فقط من جهة ثانية، يسوّغان التركيز على التابعي.

وإذا كان عصر الصحابة ثم التابعين ثم أتباعهم قد سهل ضبطه لأنه مرتبط بمرحلة التأسّي عند الأمة الإسلامية، وبفترة تأسيس العلوم الشرعية وتدوينها، فإن الأمر في العصور التي تلت ليس بالسهل. إن تمييز القائل في واقعة معينة من

(١) يقول الزركشي شارحا عبارة "في عصر من الأعصار" في تعريف الإجماع: "وقولنا: (في عصر من الأعصار) ليرفع وهم من يتوهم أن المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة. وهذا التوهم باطل؛ فإنه يؤدي إلى عد م تصور الإجماع." انظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣٧.

حيث دخوله في عصر المجتهدين فيها أو عدم دخوله يقتضي معرفة المجتهدين الذين اتفقوا على حكم الحادثة بأشخاصهم. وهو أمر قد يكون متعذراً بالنسبة للماضي،[1] أما في عصرنا هذا فإن ميزة التوثيق الدقيق للأعمار تجعل الأمر ميسوراً ولله الحمد.

٢- المجمع عليه

يشترط في المسألة محل الإجماع؛ أي الواقعة المجمع على حكمها ما يلي:

أ- أن تكون مما يصح أن يتعلق به حكم شرعي أصالة، سواء أكان حكماً تكليفياً أم وضعياً. فمن الأحكام التكليفية مثلاً حرمة زراعة النباتات المخدرة، ومن الأحكام الوضعية كون إتلاف الحيوانات المملوكة لأصحابها سبباً في ضمانهم لقيمة ما أتلفته.

أما القضايا العقلية كالرياضيات مثلاً أو العلمية النظرية والتطبيقية، أو الدنيوية القائمة على الخبرة والتجربة ... فكل ذلك يُحتكم فيه إلى أهله. ولا يزيدها الإجماع عليها أي قيمة شرعية. صحيح أن إجماع أصحابها عليها يعطيها مصداقية، لكنها مصداقية مبنية على الدليل العلمي أو التجربة، لا على الدليل الشرعي السمعي. وإذا كان بعض الأصوليين قد عمموا مجال الإجماع فجعلوه حجة مطلقاً، لأن الأدلة الشرعية -في نظرهم- لم تفرق بين مجال وآخر في الحجية،[2] فإن بعضهم انتبه إلى أنه "لا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقليات[3] الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها

(١) الباحسين، **الإجماع؛ حقيقته، أركانه، شروطه، إمكانه، حجيته، بعض أحكامه**، مرجع سابق، ص٩٧.

(٢) يعبر الفخر الرازي عن هذا الاتجاه قائلا : "والحق أنه حجة مطلقاً، لأن أدلة الإجماع غير مختصة ببعض الصور،" انظر:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٢.

(٣) للأصوليين قاعدة في إعمال الإجماع في العقليات -لكن بمعنى العقائد- مفادها أن ما يجب تقدم العلم به على العلم بالشرع كالعلم بوجود الخالق فلا حجة للإجماع فيه، لأن حجية الإجماع متأخرة لثبوتها بالشرع، وأما ما هو حكم عقلي مستنتج من أدلة الشرع، كجواز رؤية الله =

وفاق."[1] كما قرر الشيرازي أن أمور الدنيا كالزراعة والعمارة والتدبير الفني للحروب وغيرها من المصالح لا يشملها الإجماع، لأن الرسول ﷺ المعصوم بالوحي كان يستشير في أمور كهذه، أو ينزل عند رأي أهل الخبرة فيها، أو يكلها إلى أهلها، كحادثة تأبير النخل. فليس الإجماع بأولى من الوحي في هذه الأمور.[2]

لكن قد يكون الإجماع على غير الحكم الشرعي أساساً لبناء الحكم الشرعي كإجماع الأطباء اليوم على أقصى مدة الحمل، وإجماع علماء الجريمة على قطعية دلالة البصمات على شخص الجاني.

ب- أن لا يتناولها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، فالإجماع في هذه الحالة مؤكد لمضمون النص وحكمه.

ت- أن لا تكون محل إجماع سابق، لأن الإجماع المتيقَّن في مسألة ما دليل على صحة ما ذهبت إليه الأمة واختارته. ولا يستثنى من هذا الشرط إلا ما كان الإجماع مبنياً فيه على مراعاة مصلحة متغيرة أو حيثيات عابرة. ومن هنا يتبين -مثلاً- خطأ القول في هذا العصر بتحريم الذهب المحلَّق على النساء، مع أن فقهاء الأمة من عصر السلف إلى اليوم أجمعوا على حله ومضت الأمة على ذلك.

وتحسن الإشارة في هذا المقام إلى أن نقل انعقاد الإجماع في قضية بعينها، لا يعتمد فيه إلا على أهل الرسوخ الذين وثقت الأمة باستقرائهم وتتبعهم لأقوال الفقهاء، كمحمد بن نصر المروزي (توفي ٢٩٤هـ)، وابن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ)، وأبي بكر بن المنذر النيسابوري (توفي ٣١٩هـ)، وإلا فما أكثر دعاوى

= عز وجل يوم القيامة فيجوز إثباته بالإجماع لأنه من أدلة الشرع. انظر:
- الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٧.

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٨.

(٢) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٨ - ٦٨٩.

الإجماع حيث لا إجماع. وقد أورد ابن حزم -مثلاً- في "الإحكام"[1] مسائل كثيرة ظن أئمة كبار أنها محل إجماع، أو صرحوا فيها بعدم علمهم بالمخالف، ثم بيّن خطأهم ومقدار الخلاف عند من سبقهم أو عاصرهم. فذَكَرَ الخلاف في وجوب رد اليمين على المدعي إذا نكل المدعى عليه، مع أن الإمام مالكاً نص على انعدام الخلاف فيه، والخلافَ في مسائلَ مِن زكاة البقر، نص الإمام الشافعي على عدم الخلاف فيها، والخلافَ في قضايا ادعي فيها الإجماع، كأقل مسافة القصر، ودية اليهودي والنصراني ... ومن قبيل ذلك دعوى الإجماع على أن زكاة الأموال لا يجوز صرفها لغير المسلمين، ودعوى الإجماع على اشتراط النسب القرشي في إمامة المسلمين؛ أي الخلافة، ودعوى الإجماع على حدٍّ واجب في شرب الخمر...[2]

ت- ألا يكون الخلاف في الواقعة مستقراً بحيث تمايزت فيها الأقوال وعرفت ككثير من مسائل الخلاف الفقهي المعروفة بين المذاهب منذ نشأتها. أما الخلاف الذي يقع بين المجتهدين وهم في مهلة النظر في الواقعة، فلا يمنع من انعقاد الإجماع، لأن عدداً من الوقائع والنوازل يحتاج إلى وقت إما لحسن التصور، أو للتشاور والتناظر، أو لإدراك إلى أي حد تعم بها البلوى، أو لتقدير مآلاتها وآثارها.

٣- الاتفاق

الاتفاق أهم ركن في الإجماع، لأنه هو حقيقته وجوهره. ومعناه إجماع العلماء على الحكم الشرعي. وقد تعرض الأصوليون لمسائل تتعلق بمقدار الاتفاق الذي يتحقق به الإجماع، وذلك من زاويتين: شموله للمجتهدين أي كونهم جميعاً متفقين على الحكم، والكيفية التي يتحقق بها حصول الاتفاق، من حيث كونها مفضية إلى الجزم بوقوعه، أو لا تفيد أكثر من الظن.

---

(١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٨ - ١٧٩.

(٢) القرضاوي، **في أصول الفقه الميسر**، مرجع سابق، ص٦٦ - ٧٠.

أ- الاتفاق من حيث الكم:

تعرض الأصوليون لمسائل مختلفة تخص عدد المجمعين، ومنها قضايا لا نرى داعياً للخوض فيها.[1] أما المسائل التي لها قيمتها فيما يخص عدد المجتهدين فنذكر منها:

- اتفاق الأكثر: أي هل يعّد إجماعاً اتفاقُ المجتهدين عدا واحد أو اثنين أو ثلاثة؟ هذه مسألة يرى جمهور الأصوليين أنها ليست إجماعاً لوجود الخلاف، وما دام الخلاف موجوداً فالقول الفصل للدليل. ولا يبعد أن يكون المخالف على صواب والكثرة مخطئة.[2] ولكن ينسب إلى بعض الأئمة كأحمد بن حنبل وابن جرير الطبري عدم اعتبار خلاف الواحد والاثنين. والأصوليون الذين ارتضوا هذا الاختيار يعللونه باستبعاد أن يخفى الصواب على الكثرة ويوَفَّق إليه الواحد أو الاثنان، خاصة مع النصوص الشرعية المحذرة من مخالفة الجماعة.

ونحا مجموعة من الأصوليين منحى آخر، هو تقييد هذه المخالفة بشروط إن تحققت فيها لا يكون معها إجماع. وأهم هذه الشروط -في نظرنا- شرط: هل تسوِّغ الجماعةُ اجتهاد المخالف أم تنكر عليه؟ بمعنى أن المجمِعين إذا أنكروا وشنعوا على مخالفهم ورأوا أنه لا وجه لمخالفته، انعقد اجماعهم من دونه. وإذا عدّوا رأيه سائغاً وأن له وجها ما، فخلافه يكون معتداً به، ولا ينعقد الإجماع من دونه.

---

(١) من قبيل حكم الإجماع إذا خلا العصر من المجتهدين؟ وهل ينعقد الإجماع بقول الإثنين إن لم يكن في الأمة مجتهد غيرهما؟ وهل ينعقد بالثلاثة؟ أو بعدد من المجتهدين هو أقل من عدد التواتر؟ وإذا اختلفت الأمة على قولين وكل فرقة من الكثرة في حد ينعقد بمثله الإجماع لو لم يخالفها مثلها ... فهذه قضايا بعضها افتراضي فيسعنا أن نقول: دعها حتى تقع، وبعضها يخرج في الحقيقة عن مسمى الإجماع.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٦ - ٣٤٤.

وتأصيل هذا الشرط -أو هذا التفصيل- أن الصحابة ﷺ اختلفوا في أمور كثيرة، لكنهم كانوا أحياناً يتقبلون الخلاف من الواحد، وأحياناً أخرى يشتدون عليه ويبالغون في الإنكار. وأبرز مثال على ذلك صنيعهم مع ابن عباس t؛ فقد احترموا مخالفته في مسألة العول في المواريث؛[١] لكنهم أنكروا عليه إنكاراً شديداً قوله بإباحة نكاح المتعة وباعتباره الربا في ربا النسيئة دون ربا الفضل. ويلزم التنبيه في هذا المقام إلى أن تعبير الأصوليين عن هذا الشرط ربما أوهم أنه ذاتي شديد النسبية، فما أكثر ما تُسكِت الجماعة أو الأكثرية القلةَ بالترهيب والتشغيب! وإنما المقصود أن المخالف بيّنٌ وهمه من حيث عدم اطلاعه على نصوص شرعية أو عدم فهمه للواقعة المفتى فيها.

وفي حالة تسويغ الكثرة لخلاف القلة، يبقى الأخذ بقول الأكثر حجة للمكلفين؛ إذ لا مسوغ لهم في اتباع القلة المحدودة، إذا لم يكن عندهم من العلم ما يؤهلهم للنظر في دليل الطرفين.

أما النصوص المحذرة من مخالفة الجماعة، فمحمولة على مخالفة ما عليه الجماعة من الهدى والاعتصام بالشرع ومراعاة مصالح الأمة، وليس على مجال الاختلاف الاجتهادي الجزئي، القائم على النظر والدليل والبرهان.

- الاتفاقات الخاصة: يقصد بالاتفاقات الخاصة -أو الإجماعات الخاصة- اتفاق جماعة لا تمثل الأمة في مجموعها على حكم شرعي في مسألة من المسائل. وهذه الاتفاقات قد تضاف إلى بلد معين أو أهله -والمقصود واحد- كإجماع أهل المدينة، وإجماع الحرمين، والمصْرَين،[٢] وقد تضاف إلى طائفة من الناس، كإجماع أهل البيت، وإجماع الخلفاء الأربعة.

ولا شك في أن لبعض هذه الاتفاقات قيمة فقهية مقدرة، وخاصة حينما يكون المقام مقام ترجيح ومفاضلة؛ لكن كل هذه الاتفاقات لا ينطبق عليها

(١) لم يكن ابن عباس يرى العول وكان متيقنا من رأيه إلى درجة استعداده للمباهلة!

(٢) البصرة والكوفة.

مُسمَّى الإجماع، ولا معنى لإدراجها في مباحث الإجماع إلا لوجود معنى الاتفاق مضافاً إلى طائفة لها وزنها في الفقه على عهد السلف.

ب- الاتفاق من حيث الكيف:

إذا كان الاتفاق جوهر الإجماع، فإن الكيفية التي يحصل بها هي أساس الاتفاق. فانطلاقاً من هذه الكيفية يصنف الأصوليون مراتب حجية الإجماع. والاتفاق قد يعبر عنه بالقول أو بالفعل، أو بتركيب منهما، أو بتركيب أحدهما مع السكوت المحمول على الرضا. وقد يعبر عنه بتركيب العناصر الثلاثة؛ أي القول والفعل والرضا. فيكون الحاصل ما يلي من الصيغ:

- قول الجميع.
- فعل الجميع.
- قول بعضٍ وفعل البقية.
- قول بعضٍ وسكوت البقية.
- فعل بعض وسكوت البقية.
- قول بعض وفعل بعض وسكوت البقية.
- سكوت الجميع على أمور شائعة يفعلها المكلفون.

- فأما قول الجميع فلا يتصور عادة إلا عند ندرة المجتهدين، وإمكان اجتماعهم أو سؤالهم بوسيلة من وسائل الاتصال، عدا عن كون الواقعة المستفتى فيها عظيمة الشأن تستدعي تصريحهم بالحكم الشرعي. وإذا كان الأصوليون حريصين على تقسيم الإجماع إلى إجماع نُطقي (أو صريح) وإجماع سكوتي (أو ضمني)، فإن الجزم بتحقق الإجماع النُّطقي -حتى في عصر الصحابة ﷺ- يعد مجازفة علمية. فلم يثبت عن الصحابة الفقهاء أنهم اجتمعوا كلهم للخروج بحكم شرعي لواقعة معينة، وإنما

كان من حضر منهم يدلي برأيه أو يوافق غيره؛ فإذا بلغ ذلك الغائبَ منهم فلم يعترض صار إجماعاً. ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية -بعدما ذكر إجماع الصحابة في إحدى المسائل الجزئية-:"... وأما إجماع الصحابة؛ فلأن ذلك نقل عنهم في قضايا متعددة ينتشر مثلها ويستفيض، ولم ينكرها أحد منهم، فصارت إجماعاً. واعلم أنه لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على مسألة فرعية بأبلغ من هذا الطريق."[(1)]

وبناء على ما تقدم فإن مفهوم الإجماع كما أعاد بناءه الأصوليون، وقع فيه تكلّف هذه الصيغة التصريحية للإجماع، وعانت مباحث الإجماع منها لأنها صارت هي الأصل، فسهل على المتشككين والمشككين في حجية الإجماع أن يثيروا الحواجز والعراقيل الواقعية والمفترضة في وجه هذا النوع من الاتفاق. وقد كان الأحناف أكثر واقعية وهم يقسمون الاتفاق إلى عزيمة هي النطق، ورخصة هي سكوت البقية بعد قول بعضهم أو فعلهم؛ فلم يغرقوا أنفسهم في متاهات غير واقعية.

- وأما الفعل المحض الدال على الحكم فيلحق بالقول. لكن الفرق بينهما أن الفعل قد يحتاج إلى بيان، لأنه يحتمل الإباحة والندب والوجوب، ويحتمل التركُ الإباحة والكراهة والتحريم. والسكوت إذا صاحب الفعل المحض يثير الإشكال نفسه. وهي -عموماً- صور افتراضية؛ إذ لا تخلو

---

(1) الحراني، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، مرجع سابق، ص٢٠٠. ويوضح أبو المعالي الجويني كذلك ما تسمح به العادة في ممارسة الإجماع قائلا: "... وأما فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فردة ليست من كليات الدين، مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم وانتفاء داعية تقتضي جمعهم، فهذا لا يتصور مع اطراد العادة . فإذن من أطلق التصور أو عدم التصور -يقصد تصور انعقاد الإجماع- فهو زلل ... ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين فليس على بينة من أمره. نعم؛ معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ وهم مجتمعون أو متقاربون. فهذا منتهى الغرض في تصوير الإجماع"، انظر:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٣ - ٤٣٤.

مثل هذه الأوضاع من قرائن مفسرة. أما حين يمتزج القول والفعل فلا إشكال، لأن الثاني تابع للأول.

- أما السكوت فقد فصل فيه الأصوليون القول لما يكتنفه من احتمالات، وهو ما يجعل دلالته على الرضا غير قطعية. ذلك أن للسكوت أسباباً متعددة: فقد يسكت المجتهد لمانع لا يطلع عليه غيره، أو لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، فلا يتجشم مشقة المخالفة، أو لكونه يتحين فرصة مناسبة، فيموت قبل أن يبدي رأيه، أو لأنه في مهلة النظر وتقليب المسألة على وجوهها، أو لاعتقاد أن غيره كفاه وعبَّر عن مثل رأيه وهو واهم في ذلك، أو لتهيبه من مقام من أفتى، أو خشية أذى يلحقه، أو لمنع تعرض له ... وهذه الاعتبارات التي ساقها المعترضون على كون السكوت تعبيراً عن الاتفاق، أو المشترطون شروطاً لاعتباره اتفاقاً، يوردون لها حججاً شرعية كعدم اكتفاء الرسول ﷺ بسكوت الصحابة ﷺ بعد أن نبهه ذو اليدين إلى تسليمه من الصلاة قبل تمامها.(١)

ومع التسليم بأن السكوت محتمِل، فإن الذين يحتجون به لا يرفعونه إلى درجة القطعية، ولا يقبلونه إلا بشروط وقيود؛ كشرط مرور مدة كافية لظهور مخالفة من يخالف، قد تصل إلى اشتراط انقراض عصر المجتهدين في الواقعة، وشرط أن تكون الواقعة مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، وخاصة شرط وجود قرائن تفيد أن السكوت كان تعبيراً عن الرضا واختياراً. والحقيقة أنه يصعب تصور إجماع سكوتي خال من أية قرينة تفسر مسوغات السكوت.

---

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم. وقد سأل الصحابي ذو اليدين رسول الله ﷺ: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فنظر ﷺ إلى الصحابة وسألهم: أحق ما يقول ذو اليدين؟ والاحتجاج بمثل هذا الحديث لا يفيد أكثر من الاستئناس. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٢، حديث رقم: ٤٦٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠٣، حديث رقم: ٥٧٣.

خاتمة:

يحسن في هذه الخاتمة أن نعرض أهم ما توصل إليه هذا الفصل من خلاصات واستنتاجات ونفتح بعض آفاق البحث في الموضوع؛ ومن ذلك:

- أن الإجماع بمفهومه الأول (المعلوم من الدين ضرورة) هو الضامن لهوية هذا الدين وثوابته، وأما بمفهومه الثاني (تصريح كل المجتهدين بالحكم الشرعي)، فهو أقرب إلى الخيال. وهو بمفهومه الثالث (انتشار القول دون مخالف) مصدر لا يستغنى عنه من مصادر التشريع الإسلامي، وعامل من عوامل غناه وقوته.

وأما ثبوت حصول الإجماع -كما قرر ذلك الأصوليون- فشأن فقهي لا أصولي. والواقع يشهد أن تتبع الفقهاء الراسخين لمسائل الإجماع كان أجدى بكثير من الجدل الأصولي فيه، لكن تناول محققي الأصوليين للموضوع كان بالتأكيد سنداً نظرياً وتأصيلاً علمياً لا غنى عنه.

وهذه الحصيلة من المآخذ والانتقادات يمكن استثمارها في تجديد فهم دليل الإجماع علمياً ومنهجياً؛ خاصة حينما نراعي في النقد قوة الحجة، وعدد المنتقدين، ومكانتهم في تاريخ العلم. وقد آن الأوان لذلك.

- أن المفهوم الذي بناه التنظير الأصولي للإجماع لم يقتصر ضرره على تجميد الانتفاع به في ما سوى المعلوم من الدين بالضرورة، بل فتح الباب في عصرنا لرد كثير من الأحكام التي لم يعرف أنها كانت محل خلاف بين العلماء على مر العصور، وذلك بدعوى أنها ليست مجمعاً عليها بالشروط التي اشترطها الأصوليون للإجماع!![1] كما فتح الباب لآراء تصرح أو تلمح إلى عدم الجدوى من دراسة موضوع الإجماع.[2] ومثل

(١) الأشقر، **نظرات في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٩ و٦٤.

(٢) انظر -على سبيل المثال- ما لخصه د. محمد الدسوقي من كلام الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه "في ميدان الاجتهاد"، انظر:
=

هذه الدعاوى والآراء وإن اختلفنا معها في المآل، إلا أنها تنبني -ولو مع مبالغة وتضخيم- على واقع مباحث الإجماع في التآليف الأصولية. وهو واقع لا يسع الباحث المنصف أن ينفيه أو يحجبه.(1)

- أن قدراً من المسائل المختلف فيها مما له أثر عملي على تطبيق الإجماع لا يزال بحاجة إلى دراسات علمية باعتماد ما قوي دليله؛ وأن يتحرر فيه من ضغوط ظرفية ربما فرضت على الأصوليين قدراً زائداً من الاحتياط، كقضية السكوت وعلاقتها بالاتفاق، واشتراط انقراض العصر في تحقق الإجماع ...(2)

- أن هناك مفارقة لافتة للانتباه في بحث الأصوليين لحجية الإجماع، وهي أن الجهد المصروف في إثبات إمكان الإجماع وحجيته، واستنفاد الحجج والاعتراضات القوية والواهية، والمتداولة والمفترضة، لا يتناسب مع الحاجة إليه عملياً.(3) ذلك أن المنكرين لإمكان الإجماع

= -الدسوقي، محمد. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع٣، ص١٣٩.

(١) يقول د. عبد السلام بلاجي عن واقع الإجماع في جل التآليف الأصولية: "تتفاوت الدراسات الأصولية القديمة والحديثة في تناولها لمباحث الإجماع؛ لكن المطلع عليها يكاد يخرج باستنتاج مفاده أن تحقيق الإجماع أمر غير ممكن؛ ونتيجة لذلك فلا حاجة لاستمرار هذه المباحث في أصول الفقه، لأنها قد تكون من قبيل الترف." والباحث يقترح حلولاً لهذا الوضع، لكن الشاهد عندي تقويمه لمباحث الإجماع في التأليف الأصولي. انظر:
- بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية**، بيروت: دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م، ص٣٠٨.

(٢) من القضايا الأصولية التي اعتبر د. الحسين آيت سعيد أنها تحتاج إلى تحرير القول فيها: اشتراط انقراض العصر في تحقق الإجماع، وإحداث قول ثالث بعد اختلاف الصحابة على قولين، وانعقاد الإجماع بقول الأكثرين. انظر:
- سعيد، الحسين آيت. **أولويات البحث العلمي في أصول الفقه والمقاصد**، ص٥.

(٣) السدحان، فهد محمد. **مناقشة الاستدلال بالإجماع**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ص٢٧٥ - ٢٧٦.

أو لحجيته طائفة مغمورة من المتكلمين، ليست لهم مذاهب فقهية مدونة. وأما الإمامية فيلجأون إلى الإجماع بكونه كاشفاً عن قول الإمام المعصوم، فالنزاع معهم في تحقق الإجماع في مسألة محددة، لا في إثبات الحجية نظرياً.

وقد أثار بدر الدين الزركشي (توفي ٧٩٤هـ) من قبل هذه الملاحظة بصيغة أخرى حين نقل لنا نقاشاً في وجه وضع الإجماع في أصول الفقه، فقال: "قيل إن هذه المسألة ليست من صناعة الأصولي، كما لا يلزم تثبيت الكتاب والسنة، فلذلك ينبغي أن لا يلزمه تثبيت الإجماع. وأُجيبَ بأن الإجماع لما كان أمراً راجعاً إلى السنة، موجوداً فيها بالاسترواح لا بالنص، وبالقوة لا بالفعل، احتاج إلى تثبيته وإخراجه من تلك القوة إلى الفعل حتى يصير أصلاً ثالثاً من الأصول الأُول؛ يُنَزَّلُ منزلة الكتاب والسنة في التبيان والظهور."[1] وفائدة تثبيت الإجماع لا نزاع فيها؛ لكن الحيز الذي شغلته في كتب الأصول، والطريقة التي سار عليها معظم الأصوليين لتحقيقها كانت معركة في غير ساحة نزال!!

- أنه حري بعلماء الأمة أن يصرفوا جهدهم إلى المسألة المدعى فيها الإجماع، ويحققوا القول فيها، ما دام الأمر تجاوز مناقشة الإمكان إلى ادعاء الوقوع؟[2] "إن مسائل الإجماع المحكية في مصادرها وموسوعاتها لم تحظ بما تستحق من التحقيق والتنقيح وتمييز الثابت من غيره، ولم تخضع لمعايير نقد السند والمتن. وكان المنتظر أن تحظى بمثل ذلك، لأنها جزئيات دليل ثابت من أدلة التشريع، فهي كجزئيات دليل السنة النبوية التي حظيت بذلك كما لا يخفى."[3] ولذلك يحسن أن تتجه

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٢.

(٢) السدحان، **مناقشة الاستدلال بالإجماع**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧٦.

الجهود إلى منهج مختلف في خدمة دليل الإجماع دون التفريط في ما حققته الدراسات الأصولية من فوائد. وقوام هذا المنهج أن يتحرى الطريق الذي ثبت به الإجماع، ودرجة نقله، وصفة وقوعه، ووجه الدلالة في متنه.[1]

(١) أي: هل هو نص أم ظاهر ...؟



الفصل الرابع

القياس



تمهيد:

القياس هو رابع الأدلة الشرعية المسلم بحجيتها ومكانتها عند جماهير من العلماء سلفاً وخلفاً. وأما من حيث كثرة ما بني عليه من مسائل وقواعد وأحكام، فهو يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة. وهذا وحده كاف للدلالة على أهميته في التوليد المعرفي والتفريع الفقهي.

وقبل الخوض في تفاصيل المسائل الأصولية للقياس، نقدم بين يدي ذلك تمهيداً نتناول فيه جملة من المقدمات الشرعية المؤسِّسة لمنطق القياس الفقهي.

المقدمة الأولى: تعريف النصوص بالأحكام أكثره كلي لا جزئي:[(١)]

قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٢٨﴾ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، نزلت هذه الشريعة عامَّةً لجميع المكلفين، مهيمنةً على ما قبلها من الشرائع، خاتمةً إلى قيام الساعة. ومن خصائص هذه الشريعة شمولها لكل حادثة، فشملت أحكامُ الشريعة كلَّ حركةٍ وسَكَنَةٍ للمكلفين،[(٢)] حتى قال الإمام الشافعي -بحقٍّ-: "ما من نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها."[(٣)]

ومع هذا العموم والشمول فإن نصوص الشريعة متناهية، والنوازل التي يحتاج المكلفون إلى معرفة أحكامها في الشريعة غير متناهية، ولهذا وردت أكثر التكاليف الشرعية -في غير العبادات التوقيفية- أصولاً عامَّةً وقواعدَ كليَّةً، يستطيع المجتهد بواسطتها تخريجَ ما لا ينحصر من الصور الجزئية عليها، ومعرفة أحكام تلك الصور الجزئية منها.

---

(١) الخضري، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢١٢.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجه، الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٢٥٩.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٠.

وتفصيل القول في هذا الأصل: أن الأحكام الشرعية لا تخرج عن أن تكون مصنفة تحت أحكام العبادات، أو تحت أحكام العادات:

أما أحكام العبادات: فإنها توقيفية، لا مدخل للرأي في تحصيلها، لأن العبادات لها -في الجملة- مصالحُ دينية ودنيويةٌ تولَّى الشارع الحكيم بيانها، فإنك واجدٌ أحكامَ العباداتِ كلَّها معلَّلَةً في أصل شرعها وفرضيتها، وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة.(1) والعبادات تشمل من أبواب الفقه: الصلاة ومقدمتها الطهارة، والزكاة، والصيام، والحج، والكفارات.

قال تعالى في مقصد الصلاة: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴿٤٥﴾ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾ ﴾ [طه: ١٤]، وقال تعالى في مقصد الزكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴿١٠٣﴾ ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال تعالى في مقصد الصيام: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقال تعالى في مقصد الحج: ﴿ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الحج: ٢٨].

ومع كون العبادات معللة في الجملة بمصالح العباد،(2) إلا أن تفاصيل هذه العبادات، من الأسباب والأركان والشروط والهيئات والمقادير والمواقيت، يغلب عليها التعبد؛ بمعنى أنه لا يظهر للعباد فيها حكمة غيرُ مجرَّدِ الابتلاء بالتكليف بها لاختبار عبودية العبد، فإن أطاع أثيب، وإن عصى عوقب، إلا ما ورد النص بتعليله من تلك التفاصيل، فحينئذ يكون النص هو الإمامَ في إناطة أحكام تفاصيل العبادات المعللة بما ورد فيها من تعليل.

---

(١) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص١٧٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠١.

ولا تعارض بين إثبات التعليل في أصول العبادات، والقول بالتوقيف والتزام موارد النصوص فيها، فإن فوائد التعليل تتعدى مسألة التوقيف -الذي مؤداه منع استحداث عبادة من العبادات أو تغيير شيء من أحكامها- إلى فوائد أخرى، من مثل تعليق حكم العبادة وإجزائها على تحقيق مقصدها، فإن تأدية العبادة خاليةً عن سر تشريعها وغايةِ التكليف منها أشبه ما يكون بأشباح بلا أرواح وأجسام بلا أحلام، وقد قال صلى الله عليه وسلم لمن نقر صلاته: "ارجع فصَلِّ؛ فإنك لم تُصَلِّ؛"[1] لفِقدان الخشوع الذي هو مقصد الصلاة وروحها.

وما سوى العبادات، من المعاملات، وأحكام الأسرة وما يتبعها من الفُرقة والمواريث، وكذا الجنايات والسياسة الشرعية والقضاء، هذه جميعاً تصنف تحت أبواب العادات. وهذه الأبواب الأصل في تشريعها ورود القواعد الكلية والأصول العامة لها، مع ترك أكثر تفاصيلها إلى تقدير المكلفين أو اجتهاد المجتهدين.[2]

ومن مظاهر اعتبار الكلي، وتحكيم القواعد العامة لتحقيق سَعة أحكام الشريعة وعمومها لجميع النوازل: اعتبارُ القياسِ الفقهي، القائم على ملاحظة المعاني والعلل التي لها التأثير في تشريع الحكم المنصوص عليه، لمعرفة حكم ما لم يُنَصَّ عليه، مما وافق المنصوصَ عليه في الوصف المؤثر في تشريعه، فإن إدراك علل الأحكام ومقاصدها ومراعاة هذه المقاصد متى توفرت في بعض النوازل، بإعطاء النازلة حكم المنصوص عليه بجامع تلك العلل: إن هذا القانون يفيد في إدراك ما لا ينحصر من أحكام الفروع.

---

(١) حديث صحيح متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٣، حديث رقم: ٧٢٤.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٨، حديث رقم: ٣٩٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٢.

وإنما كان اعتبار قياس التمثيل دليلاً شرعياً، مَظهراً من مظاهر إعمال الكلي في التشريع، لما في العلل الشرعية من الكلية والعموم، فإن استنباط الوصف المؤثر في تشريع بعض الأحكام المنصوص عليها يمكن تخريج العدد الكبير من الفروع عليه، ما دام هذه الوصف متحققاً في تلك الفروع المستجِدَّة.

المقدمة الثانية: الأصل في الأحكام المعقولية؛ لأنه أقرب إلى القبول؛ وأبعد عن الحرج:[1]

القاعدة المطَّردة أن وراء كل تكليف مصلحةً تعود على المخاطَب به في دينه ودنياه، علمها المكلفون أو خفيت عليهم، سواء أكانت هذه المصلحة بجلب النفع إليه، أو بدفع الضرر والفساد عنه. فهذا الأصل هو الذي يقرر مبدأ معقولية الشريعة؛ ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة: ٩١]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ ﴿٧﴾ ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿ لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴿٣٧﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وهذه المعقولية التي تتصف بها التكاليف الشرعية هي التي تضمن لأحكام الشريعة أن تكون معلَّلة بالعلل الشرعية، وهذه العلل هي معقد قوام القياس الفقهي، القائم على تحقيق العلة في الحكم المنصوص عليه، ثم التسوية في الحكم بين الأصل والفرع بجامع الاشتراك في العلة المؤثرة في تشريع الحكم.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة،** مرجع سابق، ج٣، ص١٥٤، ونحوها: "الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل،" انظر:
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه،** مرجع سابق، ص١٣٢.

المقدمة الثالثة: ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس:

تأسيساً على مبدأ عقلانية الشريعة، فإن الأحكام الشرعية كلَّها يجمعها نظام واحد، تفضي فيه جزئياتها إلى أصول عامة وقواعد كلية، بحيث نستطيع الحكم موقنين أن هذه الشريعة ليس فيها حكمٌ جزئيٌّ واحدٌ لا ينتمي إلى أصل كلي. ومع ذلك فهذه الكليات الجامعة يرتبط بعضها ببعض في نسيج واحد، يؤلف بينها عدد من المبادئ الكبرى الحاكمة، التي يمكن عدّها روح هذه الشريعة وجوهر مقاصدها. وبيان تحقق هذه الخاصية في التشريع أن الأحكام الشرعية إنما هي مجموعة كبيرة من الفروع الفقهية المؤلِّفة لأبواب الفقه الإسلامي، وهذه الفروع تنتظم في حِزَم ومجموعات ينتظم كلَّ مجموعة منها قانونٌ من القوانين الشرعية التي تتفاوت بين الضوابط والقواعد، حتى تنتهي هذه القوانين إلى عدد قليل من المبادئ الجامعة لمقاصد التشريع وأهدافه، وهي تلك المقاصد الكلية الضرورية المحصورة في الكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

والقياس الفقهي له ارتباط وثيق بفكرة وحدة نسيج التشريع الإسلامي، فإن العلل الشرعية للأحكام إنما هي أوصاف راجعة إلى القوانين الفقهية الكلية، كعلَّة السفر المبيحة لبعض الرخص، فإنها راجعة إلى أصل التيسير عند معالجة المشقة. وعلة الأصناف الربوية عائدة إلى أصل منع أكل مال الغير بالباطل ... وهكذا ما من علة من العلل الشرعية والأوصاف المؤثرة في تشريع الأحكام تأمَّلْتَها، إلا وجدتها صادرة عن أحد الأصول العامة في الشريعة.

هنا تبرز فكرة أنه ليس في الشريعة حكم جزئي مشروع على خلاف سَنن القياس، أو وقع التكليف به مناوئاً للأصول الكلية للشريعة؛ فإنه ما من حكم شرعي مما وصفه بعض الفقهاء بأنه شُرع على خلاف قياسِ أصلٍ ما من الأصول، إلا وجدته بعد التأمُّل مشروعاً على وَفق قياسِ أصلٍ آخر، هو به ألصق، وبمعناه أولى.

وهذا الأصل مما يثري بابة القياس الفقهي إثراء عظيماً؛[1] فإن الأصوليين اشترطوا في الأصل المقيس عليه في باب القياس أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس،[2] وهم بهذا الأصل المدخول عطلوا عدداً كبيراً من النصوص الشرعية من أن تجري في القياس أصلاً، وإذا كان الفقهاء يصفون عدداً كبيراً من الأبواب الفقهية بأنها مشروعة على خلاف سنن القياس، فإن هذه الأبواب جميعًا عندهم لا يقاس عليها، ولا يعتدُّ بها في تخريج الفروع الفقهية المستجدة المشتركة معها في أخصِّ وصفِها التشريعي. ومن الأبواب والفروع الفقهية التي عدّها بعض الفقهاء مشروعة على خلاف القياس، فعطلوا بذلك القياس عليها، قولهم:

- تطهير الماء إذا وقع فيه نجاسة خلاف القياس.[3]
- تطهير النجاسة على خلاف القياس.[4]
- التوضؤ من لحوم الإبل على خلاف القياس.[5]

---

(١) يضاف إلى قيمة هذا الأصل في إثراء القياس، دوره في اعتبار هيبة النصوص ومراعاة مكانتها الكبرى في الاجتهاد، ومنع مصادمة الاجتهاد لها، فإن في إهمال النص بحجة مخالفته القياس ترجيحاً للاجتهاد عليه، مع أن المنصوص عليه أصل بنفسه. انظر:
- ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٩٧.
- الحراني، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٧.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٦.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٩. وانظر أيضاً:
- ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج١، ص١٢٨.

(٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٦.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٢٩٨ - ٢٩٩.

- الفطر بالحجامة على خلاف القياس.[1]

- السَّلَم على خلاف القياس.[2]

- الإجارة على خلاف القياس.[3]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٣٠٠. وانظر أيضاً:
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود. **العناية شرح الهداية** "مع فتح القدير لابن الهمام"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٢، ص٣٧٦ - ٣٧٧.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد الحنبلي. **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٣، ص٣٢٦.

(٢) كون السَّلَم شرع استثناء على خلاف القياس قول جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة. انظر:
- السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٨٨.
- ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٩٨.
- الدُّسُوقي، مُحَمَّد بن أحمد بن عَرَفة. **حَاشِيَة الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق: مُحَمَّد عليش، بيروت: دار الفكر، ١٢٣٠هـ، ج٣، ص١٩٥.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص١٢١ - ١٢٢.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت: دار الفكر، ط. ١، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٦٥.

ووجه كون السلم على خلاف القياس عندهم: أنه بيع معدوم حال العقد، شرع دفعا لحاجة المفاليس، انظر:
- الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد الحنفي. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج١، ص٢٥٦، وانظر مناقشة هذا الرأي في:
- الحراني، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٢.
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠١.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٤، و١٩٢، و١٩٤. وانظر أيضاً:
- السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، مرجع سابق، ص٨٨.
- الرحيباني، مصطفى السيوطي. **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦١م، ج٣، ص٥٨١.

وتكييف ورود الإجارة على خلاف القياس عندهم: أن الإجارة عقد معاوضة وارد على منافع معدومة حال العقد.

- الحوالة على خلاف القياس.[1]

- المضاربة على خلاف القياس.[2]

- والمزارعة على خلاف القياس.[3]

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٣. وانظر أيضاً:
- الهيتمي، أحمد بن حجر. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٥، ص٢٣١.
- الشربيني، محمد الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٣، ص١٩٣.
- السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، مرجع سابق، ص٨٨.
- البجيرمي، سليمان. **حاشية البجيرمي على الخطيب "بتحفة الحبيب على شرح الخطيب"**، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م، ج٣، ص١١٢.

ومأخذ كون الحوالة على خلاف القياس عندهم أنها بيع دين بدين، وإنما أجيز للحاجة.

(٢) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٣١٣هـ، ج٣، ص٣٢٢. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج٦، ص١٦٨ - ١٦٩، و١٧٨.
- خالد، الأتاسي. **شرح مجلة الأحكام العدلية**، حمص: مطبعة حمص، ١٩٣٠م، ج٤، ص٣٢٥.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٠٥.
- الهيتمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٦.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٥، ص٢٢٩.

وخروج المضاربة عن القياس لما فيها من ربح ما لم يضمن؛ فإن المال غير مضمون على المضارب ويستحق ربحه، ويرى ابن تيمية تكييف المضاربة على شركات العقود لا الإجارة الخاصة. انظر:
- الحراني، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٧.
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٠.

(٣) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٣ - ١١٤. وانظر أيضاً:
- الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨١.
- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٨، ص١٨٧ - ١٨٨.
- نظام، وجماعة من علماء الهند. **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٥، ص٢٤٠. =

- والمساقاة على خلاف القياس.[1]

- والقرض على خلاف القياس.[2]

- صحة صوم المفطر ناسياً على خلاف القياس.[3]

= - البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **شرح منتهى الإرادات "دقائق أولي النهى لشرح المنتهى"**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م، ج٢، ص٢٤١.

وتكييف المزارعة خارج عن القياس لما فيها من غرر؛ لكون العقد فيها على الانتفاع بالعَمَل بعوض لا يُعلَم قدرُهُ حال العقد لكونه غير موجود، أو لأنها تنعقد إجارة ابتداء شركة انتهاء، وانعقادها إجارة إنما هو على منفعة الأرض أو منفعة العامل دون غيرهما؛ لأنه استئجار ببعض الخارج، والقياس يقتضي أن لا يجوز في الأرض والعامل كذلك. انظر:

- أبو الفتح، أحمد بن حسين. **المعاملات في الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة البوسفور، ١٣٣٢هـ/١٩١٣م، ج٢، ص٤٥٨.

(١) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٣ - ١١٤. وانظر أيضاً:
- الكليبولي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، تحقيق: خليل عمران المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص٥٠٥.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٣.
- الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨١.

وإنما خرجت المساقاة عن القياس لما تشتمل عليه من الغرر؛ إذ العقد فيها على الانتفاع بالعامل بعوض لا يعلم قدره حال العقد لكونه غير موجود.

(٢) الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص١٤١. وانظر أيضاً:
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، بهامشها حاشية ابن قاسم العبادي، القاهرة: المطبعة الميمنية، (د. ت.)، ج٣، ص٦٨.

(٣) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٨، وج٤، ص١٢١. وانظر أيضاً:
- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٥.
- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥.
- البابرتي، **العناية شرح الهداية**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٨، وص٣٤١.
- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٥.
- الحموي، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٢٦.
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤.

- المضي في الحج الفاسد على خلاف القياس.[1] وغير ذلك من الأحكام:[2]

فهذه الفروع كلها معطلة -على هذا القول- من القياس عليها، بل مِن الفقهاء مَن أبطل بعض هذه الأحكام ترجيحاً لقياس الأصول عليها، كالحنفية عندما منعوا من العمل بحديث المُصَرَّاة.

المقدمة الرابعة: مدار الاستدلال الفقهي التسويةُ بين المتماثلينِ، والفرق بين المختلفينِ:[3]

الاستدلال الأصولي الذي يُعنَى برسم منهج الاجتهاد الفقهي يقوم على عمادين اثنين؛ هما: النص، والاجتهاد.

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣ - ٢٤.
وجمهور الفقهاء القائلون بورود بعض الأحكام على خلاف القياس يعللون خروجها عنه بأن هذه الأحكام جرت على وفق حاجات خاصة تكاد تعم، والحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس، وكذلك فإن الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة. انظر:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٢ - ٦٠٦.
- الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤.
- ابن قدامة، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٥.
- ناظر زاده، محمد بن سليمان. **ترتيب اللآلي في سلك الأمالي**، تحقيق: خالد بن عبد العزيز آل سليمان، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢٥هـ، ج١، ص٦٢٥.

(٢) مما وصف أيضا بأنه شرع على خلاف القياس: ثبوت الخيار في البيع، وتشريع الاستصناع، والاستحقاق بالشفعة، والبُداءة بيَمِينِ المدَّعَى عليه، وثبوت العقوبات بالبينة، وسراية الجناية، والاختلاف بين اليسار والإعسار في تضمين سراية الفساد، والقسامة، وتحمُّل العاقلة دية الخطأ في الجناية على النفس وما دونها، وسريان التدبير إلى الولد، ومن ملك مملوكين صغيرين أو أحدهما صغير، وأحدهما ذو رحم محرم من الآخر منع من التفريق بينهما، وغير ذلك من الأحكام التي وصفها الفقهاء بأنها واردة على خلاف القياس.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٠١. وانظر أيضاً:
- الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٣.

وهذان العمادان مدارُهما:

- على الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه مما شاركه في علة الحكم، وباستحالته على استحالة مثله وما كان في معناه، وذلك لأن حكم الشيء حكم مثله. فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من المُمَثَّل به.
- وعلى التفريق بين المختلفات في الحكم؛ فقد ركز الله في فِطَر الناس وعُقُولِهم التسويةَ بين المتماثلين، وإنكارَ التفريق بينهما، والفرْقَ بين المختلفين، وإنكارَ الجمع بينهما،[1] لأن المعهود من سُنَّة اللهِ إلحاقُ الشِّكلِ بشِكْلِهِ، وإجراء المِثْلِ على حُكْمِ مِثْلِه.[2]

أولاً: أركان القياس

القياس لغة: تقدير الشيء على مثاله؛ يقال: قاس الشيء بغيره، وعلى غيره، فانقاس؛ أي: قدره على مثاله، ولذلك سمي المعيار مقياساً، والعرب تقول: قاس الطبيب الشجة قيساً؛ أي: قدر عمقها،[3] وفي هذا المعنى قول الإمام الشافعي:

صَدِيقٌ لَيْسَ يَنْفَعُ يَوْمَ بُؤْسٍ   قَرِيبٌ مِنْ عَدُوٍّ في القِيَاسِ[4]

---

(١) مرجع سابق، ج٤، ص١٨٣ - ١٨٤.

(٢) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري. **تفسير القشيري "لطائف الإشارات"**، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٦، ص٨٩.

(٣) انظر مادة: (قيس) في:
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م، ج٣، ص٩٦٧.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧٩٣.

(٤) الشافعي، محمد بن إدريس. **ديوان الشافعي**، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت والقاهرة: عالم الكتب، ومكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص١٠٣.

واصطلاحاً:

"طلب أحكام الفروع المسكوت عنها، من الأصول المنصوص عليها، بالعلل المستنبطة من معانيها، ليلحق كل فرع بأصله، حتى يَشْرَكَهُ في حكمه."[1]

فحقيقة القياس: تسوية في الحكم بين فرعين أحدهما منصوص عليه والآخر مستجِدٌّ، بجامع اشتراكهما في العلة. وهذا يقتضي أن يكون للقياس أربعة أركان؛ هي: الأصل والفرع والحكم والعلة.

١- الأصل (المقيس عليه)

الأصل في اللغة: أسفل كل شيء وأساسه، وجمعه أصول،[2] والأصل المقيس عليه هو المحل المنصوصُ عليه، المشبَّهُ به، وقد اشترط الأصوليون في الأصل المقيس عليه شروطاً أهمها:

أ- أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي:

أي: أن يكون الأصل المقيس عليه دليلاً نقلياً لا حكماً مستنبطاً بالقياس.

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي. **أدب القاضي**، تحقيق : محيي هلال السرحان، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ج١، ص٥٥٥، ونحوه في "اللمع"، ووافقه عليه السمعاني في "قواطع الأدلة"، وعزاه في "البحر المحيط" إلى الروياني، وهوأولى من تعريف المتكلمين، لاختصاصه بالقياس الفقهي. انظر:
- الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٥٦.
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٤.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص١٨.

(٢) انظر مادة: (أصل) في:
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٢٣.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١٨.

وعلى هذا جمهور الأصوليين.[1] فالقياس على القياس مجرد تطويل وبُعدٍ عن الأصل الحقيقي الذي هو الأصل الأول (النقلي).

ويشترط بعض الأصوليين في الحكم في باب القياس أن لا يكون الحكم المقيس عليه مستفاداً من الإجماع، مستدلين على هذا الشرط بأن "الإجماع -كما هو مقرر- لا يُلتزم فيه أن يذكر مع الحكم المجمع عليه مستَنَدُهُ، ومن غير ذكر المستند لا سبيل إلى إدراك علة الحكم فلا يمكن القياس على الحكم المجمع عليه."[2]

والقول الوسَط في هذا الشرط أن الإجماع كالنص، في حكم القياس على أحكامه، فمتى عرف مستَنَدُهُ وعلَّتُهُ، صح القياس عليه، وإلا فلا.[3]

ب- أن لا يكون دليل حكم الأصل دالاً على حكم الفرع بنفسه:

للاستغناء حينئذ عن إجراء القياس، ولأن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً ليس بأولى من العكس.[4]

---

(١) هذا الشرط قال به جمهور الأصوليين؛ وخالفهم المالكية؛ فرأوا صحة القياس على حكم ثبت بالقياس. انظر:
- الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٦٤١.
- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد أبو الوليد. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٣٨.
- التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٦٦٨.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. **نشر البنود على مراقي السعود**، المحمدية: مطبعة فضالة، (د. ت.)، ج٢، ص١١٦.

(٢) خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط. ١٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص٦١.

(٣) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٥٦. وانظر أيضاً:
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٧.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٩.

ت- أن يكون حكم الأصل محكماً غير منسوخ:

وذلك حتى يمكن بناء الفرع عليه، فإنه إن كان حكم الأصل منسوخاً، فلن ينتفع به المجتهد في التخريج عليه، لأن تعدي حكم الأصل إلى الفرع إنما كان بناء على الوصف الجامع، وذلك متوقِّفٌ على اعتبار الشارع له، فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع، فلا يكون معتبراً.[1]

ث- أن يكون حكم الأصل مما شرع شرعاً عاماً:

من القواعد المقررة في التشريع أن "الأحكام الجزئية لم يشرعها الشارع شرعاً جزئياً، وإنما شرعها شرعا كلياً."[2] وهذا يعني أن الأصل في الأحكام عمومها للمكلفين جميعاً في الأزمان والأماكن والأحوال جميعها، دون اختصاص بعض المكلفين ببعض الأحكام. ولكن وردت بعض الأحكام الخاصة التي لا تتعدى محالها التي نزلت فيها، كبعض الخصائص النبوية. ولكن هذه استثناءات تحتاج إلى دليل يثبتها، وإلا كان الحكم عاماً.

٢- الفرع (المقيس)

الفرع -من أركان القياس- هو الحادثة التي يراد معرفة حكمها الشرعي، ولا نص عليها، ويراد تخريجها على فرع آخر منصوص عليه، تشاركه هذه النازلة في الوصف المؤثر في تشريعه. ويشترط الأصوليون للفرع المقيس شروطاً أهمها:

أ- وجود علة الأصل في الفرع:

وذلك لأن ثبوت الحكم في الفرع أثر لثبوت علته فيه، ولا يشترط القطع

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص١٩٤.

(٢) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص١٥٣. وانظر أيضاً:
- الحراني، **القواعد النورانية**، مرجع سابق، ص٢٠٢.
- الحراني، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٠.

بوجود علة الأصل في الفرع، بل الظن الراجح كافٍ في اعتبارها والمساواة بين الأصل والفرع في الحكم؛ إذ الظن حجة كافية في استفادة وجوب العمل.

ب- أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه:

فإن حكم الفرع إذا كان منصوصاً عليه، ثم استُدِلَّ عليه بقياس فقهي، وقع قياس المنصوص على المنصوص، وليس أحدهما بالقياس على الآخر أولى من العكس، وكذلك فإن قياس المنصوص عليه إن كان موافقاً للحكم المنصوص عليه فلا جديد فيه، وإن خالفه كان اجتهاداً في مصادمة النص، ثم إن الحكم بقياس فرع ما إنما يطلب إن كان مسكوتاً عنه، وهذا مما لا خلاف بين الأصوليين في اشتراطه.

ت- أن يكون الفرع مماثلاً للأصل ومن جنسه:

وذلك بأن لا يفارق الفرعُ الأصلَ في طبيعته وخصائصه، وأصوله المبني عليها؛ فالبيع والنكاح -مثلاً- لا يصح قياس أحدهما على الآخر، للفروق الجوهرية بينهما التي تُضعِف إثبات المماثلة بينهما، فإن البيع مبنيٌّ على المكايسة والمشاحَّة، أما النكاح فمبناه على المساهلة والمكارمة، ولهذا لم يعتبر بعض الأصوليين من الفروع إلا ما شاركت أصولها في المعاني،[1] ولذلك قرروا قاعدة "لا قياس مع الفارق."

٣- الحكم

المراد بالحكم التكليف الشرعي المنصوص عليه، والمراد إدراج الفرع المستجِدِّ تحته، وهو ثمرة الاجتهاد الفقهي، فإنَّ كل ما يقوم به المجتهد، من تأمُّل الأصل وشروطه، والتدقيق في الوصف ومسالكه، وتكييف الواقعة الجديدة وحيثياتها، إنما يستهدف غرضاً واحداً، هو التمكن من إعطاء حكم الأصل للفرع.

---

(١) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٩.

٤- العلة

العلة هي الوصف المؤثِّر الباعث على تشريع الحكمِ المنصوصِ عليه،[١] الجامعُ بين الأصل والفرع.

والعلة أهم أركان القياس، حتى عدها بعض الأصوليين الركن الوحيد في القياس. ومن أخص أوصاف العلة أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً؛ فإن التعليق بالظاهر المنضبط دأب الشرع دون الخفي المضطرب.[٢]

ثانياً: أقسام القياس

للأصوليين تقسيمات كثيرة للقياس. فبحسب نوع العلة وموضوعها، يقسم إلى: القياس في معنى الأصل، وقياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وبحسب قوة وضوح المعنى المناسب للحكم في الأصل والفرع، يقسم إلى قياس الأولى والقياس المساوي، وقياس الأدنى. والذي يتصل بموضوع القياس الفقهي، وله تأثير مباشر في بحث القياس نوعان؛ هما: قياس العلة، والقياس في معنى الأصل.

١- قياس العلة

وهو ما اشتمل من الأقيسة على علة مظهرة للوصف المؤثر في تشريع الحكم، وكانت هذه العلة معلومة بالنص، أو بالاستنباط، بحيث لو سئل صاحب الشرع عن ذلك، لنَصَّ عليه.[٣] وإنما سمي هذا النوع قياسَ العلة للتصريح فيه

---

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٨. وانظر أيضاً:
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. **مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ، ج٢، ص٢١٣.

(٢) السبكي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٩.

(٣) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٥. وانظر أيضاً:
- الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، مرجع سابق، ص٢٦.
- ابن جزي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٥٧.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٦.

بالعلة، وسماه بعضهم: قياس المعنى.[1] ولقياس العلة ثلاثة أنواع: الجلي، والواضح، والخفي:[2]

فالقياس الجَلِيُّ: ما ثبتت علَّتُهُ قطعاً، إما بنص قطعي الدَّلالة، كأن يدل النص على التعليل بالوضع، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۝٧﴾ [الحشر: ٧]، أو إجماع؛ كالإجماع على أن الحدود شرعت للردع والزجر عن ارتكاب الكبائر والفواحش.[3]

والقياس الواضح: ما ثبتت علته بضرب من الظاهر أو العموم، كالاستدلال بالنهي عن التضحية بالأضحيَّة العوراء والعرجاء، على تحريم التضحية بالعمياء والقطعاء، لأن نقصها أكثر.

وأمَّا الخفيُّ: فما عُرفت علته بضرب من الاجتهاد والاستنباط، كأنْ تعرف علته بسبب يذكر مع الحكم، فيستنتج من هذا الربط أن ذلك السبب هو علة الحكم، مثل ما روته السيدة عائشة -رضي الله عنها-: أن بَرِيرَةَ عَتَقَتْ، وكان زوجها عبداً، فخيَّرَها رسول الله ﷺ بين مفارقته والبقاء معه، فالظاهر أنه خيرها لعبودية الزوج مع كونها هي أصبحت حرَّةً.

ومنه ما عُرفت علته بالتأثير والاستنباط، كتعليل تحريم الخمر بالإسكار، فإذا وجد ثبت التحريم، وإذا انعدم زال التحريم.

٢- القياس في معنى الأصل (نفي الفارق)

القياس في معنى الأصل هو ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق

---

(١) التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٧١٩. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٦.

(٢) الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، مرجع سابق، ص٢٦. وانظر أيضاً:
- الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٦٢٧.

(٣) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٤، وسيأتي في مبحث مسالك العلة تفصيل البحث في طرق إثبات العلة، وبيان القطعيِّ منها والظنيِّ.

بينهما. فإن العلة تعتمد أحياناً على اجتماع الوصف المؤثر في الحكم في كلٍّ منَ الأصل والفرع، كما تكون بنفي الفارق بين الأصل والفرع، ويعبِّر الأصوليون عن هذا المعنى فيقولون: "القياس لا يخلو إما أن يكون بإبداء الجامع، أو بإلغاء الفارق."[(١)]

والإلحاق بنفي الفارق لا يُحتاج فيه إلى وصف جامع بين الأصل والفرع، وهو العلة، بل يقال فيه: لم يوجد بين هذا المنطوق به وهذا المسكوت عنه فرق يؤثر في الحكم ألبتة؛ فهو مثله في الحكم.[(٢)]

والإلحاق بنفي الفارق مما اتفق الأصوليون على اعتباره، وهو نوع من القياس الجلي، ويسميه الشافعيُّ -رحمه الله- القياسَ في معنى الأصل.

ومثال الإلحاق بنفي الفارق: قياس جمع البول في إناء، وصبه في الماء الراكد، على البول في الماء مباشرة، بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع، الثابتِ بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل منه."[(٣)]

ثالثاً: حجية القياس

يستمد القياس حجيته وأهميته التشريعية من تناهِي النصوص الشرعية التفصيلية، التي لا تحيط بجميع الأحكام، كما يَستمِدُّها من حاجة الأمة إلى اضطلاع فقهائها ومجتهديها بوظيفة الاجتهاد والتشريع؛ بناء على أن الله تعالى

---

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. **الرد على المنطقيين المسمى بنصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**، تحقيق: عبد الصمد شرف الكتي، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٥٦. وانظر أيضاً:
- الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٩، ص١١٨.

(٢) الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٥.

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٩٤، حديث رقم: ٢٣٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٥، حديث رقم: ٢٨٢.

في كل حادثة حُكمًا، فإذا لم تَفِ به النصوص الشرعية، وإجماعُ الأمة، تَعَيَّنَ الاعتماد على طرق أخرى للكشف عن الأحكام، ومنها اعتماد القياس على المنصوص عليه مصدرًا من مصادر الحكم على النوازل.

على أن المنهج الذي عالج به الأصوليون "حجية القياس" في مدوناتهم، يقوم على أساس ثنائية مزدوجة: الإثبات والنفي. فإنهم يقدمون حججاً يثبتون بها القياس من جهتي السمع والعقل، ثم ينتقلون إثر ذلك إلى استعراض الحجج المخالفة وإبطالها، عقليةً كانت أو نقلية، وهذا المنهج هو الغالب على الكتابات الأصولية قديماً وحديثاً، وإن كان التفاوت في ترتيب الأدلة حاصلاً بين الفقهاء والمتكلمين؛ إذ يَعتدُّ الفقهاء أساساً بالأدلة النقلية، في حين يُعنَى المتكلمون بالأدلة العقلية، ويقدمونها على بقية الأصول.

ذهب الجمهور إلى القول بالقياس الشرعي، وعدّه أصلاً من أصول الشريعة، ودليلاً من دلائل التشريع، وانقرض عصر الصحابة والتابعين على صحة القول به، لم يخالف في اعتبار القياس والقول بحجيته إلا من شذَّ عن الجماعة من أصحاب الفقه الظاهري، وفقهاء الإمامية.[1]

ويستمد القياس الفقهي أدلة وجوده من أربعة مسالك تتضافر لتجعل منه أصلاً معتمداً، ودليلاً مستقلاً، وهي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الصحابة، والمنطق العقلي.

١- المنهج القياسي في القرآن

أرشد الحق سبحانه عباده إلى القياس وسَنَّهُ لهم في غير موضع من كتابه، وقد تنوعت الأدلة القرآنية على حجية القياس الفقهي، ما بين التنبيه على أهمية الاعتبار وقياس الأشباه بالأشباه، والجمع بين النظائر، وبين المسلك القرآني العملي، المعتمد على قياس الأشباه والنظائر بعضِها على بعضٍ. وكذلك تظهر هذه العناية من خلال ذم مخالفة قياس التمثيل، ولوم من جمعَ بين المختلفات

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢.

وفرق بين المتماثلات. وأخيراً تتجلى هذه العناية في عناية الاستدلال القرآني بخاصية ضرب الأمثال:

أ- الآيات الدالة على الأمر بالاعتبار وقياس الأشباه:

من ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢]، ففي هذه الآية الأمر بالاعتبار، ومعنى الاعتبار العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، وذلك متحقِّقٌ في القياس، فإن فيه نَقْلَ الحكم من الأصل إلى الفرع، باعتبار اشتراكهما في سبب الحكم.(١)

من ذلك كذلك الآيات الواردة في الحض على تأمل الأمثال المضروبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]؛ وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرعد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَسَكَنتُمْ فِى مَسَـٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿٤٥﴾﴾ [إبراهيم: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَـٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الحشر: ٢١]، وغيرها مما في معناها. ووجه العلاقة بين ضرب الأمثال والقياس الفقهي، أن الأمثال كلها قياساتٌ يعلم منها حكمُ الممثَّل منَ الممثَّلِ به، والقياس في ضرب الأمثال من خاصَّة العقل، وقد ركز الله في فِطَر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكارَ التفرقة بينهما، والفرقَ بين المختلفين، وإنكارَ الجمع بينهما.(٢)

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٦.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩.

(٢) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٠١ - ١٠٢.

ب- المسلك القرآني العملي في الاستدلال بالاعتبار وقياس الأشباه:

أرشد الله تعالى عباده إلى اعتبار القياس والتسوية بين المتماثلين في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلاً والثانية فرعاً عليها؛ في قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩ ﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩]، فقد قاس الإعادة على بدء الخلق، وجعل النشأة الأولى أصلاً، والنشأةَ الثانيةَ فرعًا؛ فجعل خلق الأشياء دليلاً على إحياء الموتى. وهذا قياس يستمر في قضايا العقول، ولولا القياس ما صار دليلاً، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأَوْلى، وجعل قياس النشأة الثانية على الأُولى من قياس الأولى؛ وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم.

ومن صور القياس في القرآن الكريم كذلك: الاستدلال بمآل من كذبوا رسلهم، وقد استأهلوا من ربهم العذاب، على أن هذا الحكم عامٌّ شاملٌ لكل من سلك سبيلهم، واتصف بصفاتهم، فقال تعالى -عقيب إخباره عن عقوبة قوم عاد وما حل بهم من النكال-: ﴿ وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعٗا وَأَبۡصَٰرٗا وَأَفۡـِٔدَةٗ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ٢٦ ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، فلما أحاط بهم العذاب بما كانوا يكذبون، لم ينفعهم ما مُكِّنوا فيه من أسباب العيش، فاحذروا أيها المخاطبون أن تكونوا مثلهم فيصيبكم مثلُ ما أصابهم، وبادروا بالتوبة قبل النقمة.[1]

ومثله قوله تعالى ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۖ وَلِلۡكَٰفِرِينَ أَمۡثَٰلُهَا ١٠ ﴾ [محمد: ١٠]، فنبه المتأخرين أن يعتبروا بحال المتقدمين، فمن

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمود حسن، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٤، ص١٩٧.

كان من المتقدمين كافراً مكذباً، فلينظر المتأخر إلى عاقبته، وليعلم أن من سلك سبيلهم في فعلهم، فإنه سوف يُسلَكُ به في العاقبة مسلكَهم. وكذلك كل موضع أخبر الله سبحانه فيه بالسير في الأرض، سواء أكان السير الحسي على الأقدام والدواب، أو السير المعنوي بالتفكر والاعتبار، فإنه يدل على الاعتبار والحذر أن يحل بالمخاطبين ما حل بأولئك،[1] ولهذا أمر الله أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذبين، ولولا أن حكم الشيء حكم نظيره حتى تَعبُرَ منه العقولُ إليه، لما حصل الاعتبار.

ومن شواهد إعمال القياس في الاستدلال القرآني كذلك: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقوله: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴿٥﴾ ﴾ [الجمعة: ٥].

ت- ذم القرآن الكريمَ التسويةَ بين المختلفين في الحكم، والتفريق بين المتماثلين:

من ذلك ما حكاه القرآن الكريم من حال أصحاب البستان (الجنة) الذين تحايلوا على الهروب من حق الفقراء والمساكين؛ بالتبكير إلى صرم حصادهم والولوج به قبل قيام الفقراء إليهم، وما أصابهم من النقمة، حين عصوا الله وخالفوا أمره، ثم بيَّن تعالى حال المتقين؛ من جنات النعيم في الآخرة، ثم قال ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [القلم: ٣٥]، أي أفنساوي بين هؤلاء وهؤلاء في الجزاء؟! فاستخدم الاستفهام الإنكاري الدال على تأكيد النفي بأسلوب الإنكار والزجر عن اعتقاد هذا المعنى، فالمطيع له الكرامة الدائمة، والعاصي له الهوان الدائم الخالد، ولهذا قال -عَقِيبَهَا-: ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [القلم: ٣٦]. [2]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ

---

(١) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٩٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢٣، ص١٨٤.

ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الجاثية: ٢١]، [١] وقوله تعالى: ﴿ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ [ص: ٢٨]، [٢] وهذا كله إرشاد يدل العقول السليمة والفطر المستقيمة على إعطاء النظير حكم نظيره، ونفي التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي يُسدِّدُ الفهم، ويحقِّقُ العدل، ويوصل إلى الحق.

ث- ضرب الأمثال في القرآن الكريم:

ضَرَبَ الله عز وجل الأمثالَ في القرآن الكريم، وصرَّفَها في الأنواع المختلفة. وقد شغل أسلوب ضرب الأمثال مساحة كبيرة وحظاً وافراً من الاستدلال القرآني على قضايا الاعتقاد والأخلاق. ويرى الإمام ابن القيم أن القرآن الكريم قد اشتمل على بضعة وأربعين مَثَلاً، تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم،[٣] والأمثال كلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله.

يضاف إلى هذا استخدام أسلوب التشبيه في القرآن الكريم؛ فإن التشبيه شُعبة من قياس التمثيل، كما أنه متصل بضرب الأمثال بوشيجة قوية:[٤]

ومن شواهد التشبيه القرآني الدالَّة على التمثيل، قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ

(١) ميَّز بين الفريقين، فجعل حزب الإيمان في الجنة، وحزب الكفر في السعير. انظر:
- المرجع السابق، ج٢١، ص٨٨.

(٢) أي من عدل الله وحكمته أن لا يساوي بين الأبرار والفجار، والمؤمنين والكافرين، في الدار الآخرة وفي هذه الدار.

(٣) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٠١ - ١٠٢.

(٤) من الحق أن أسلوب التشبيه من الأساليب ذات الأهمية الكبيرة في اعتبار قياس التمثيل، والاستدلال به في إثبات مختلف قضايا العقيدة والشريعة والأخلاق، ومن الدراسات المختصة ببحث التشبيهات القرآنية، وتجلية علاقتها بالتمثيل:
- الشهري، أحمد بن سالم. **التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير من أول سورة يونس إلى آخر سورة العنكبوت**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
- عضيمة، محمد عبد الخالق. **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، القاهرة: دار الحديث، ١٩٧٢م.

﴿أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ ۙ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٣﴾﴾ [يونس: ١٣]، قال الطبري -في تفسير هذه الآية-: "كما أهلكنا هذه القرون من قبلكم، أيها المشركون، بظلمهم أنفسَهم، وتكذيبهم رسلهم، وردِّهم نصيحتَهم، كذلك أفعل بكم؛ فأهلككم كما أهلكتهم؛ بتكذيبكم رسولَكُم محمدًا ﷺ، وظلمكم أنفسكم؛ بشرككم بربكم، إن أنتم لم تُنيبوا وتتوبوا إلى الله من شرككم؛ فإن من ثواب الكافر بي على كفره عندي، أن أهلكه بسَخَطي في الدنيا، وأوردُه النار في الآخرة."(١)

٢- المنهاج النبوي في القياس

أرشد النبي ﷺ أمته إلى إعمال القياس في شواهد كثيرة في السنة النبوية، نكتفي من هذه الشواهد بأقواها دلالة على المراد؛ ومنها:

أ- حديث عمر في المضمضة: عن جابر بن عبد الله قال: قال عمر بن الخطاب: "هششت؛ فقَبَّلْتُ وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبَّلْتُ وأنا صائم! قال: أرأيتَ لو تمضمضت من الماء وأنت صائم؟! قلت: لا بأس به، قال: فَمَهْ."(٢)

وجه دلالة الحديث على القياس أن النبي ﷺ ربط بين المضمضة بالماء في الصيام، والقبلة فيه، تنبيهاً منه إلى أن القبلة حكمها حكم المضمضة؛ في أنهما لا يفسدان الصوم، وذلك بقياس أحدهما على الآخر، وفي هذا إشارة إلى أن القبلة العابرة من دون الإنزال لا تفسد الصوم، كما أن المضمضة لا تفسد الصوم، والجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل من عدم حصول الثمرة المطلوبة بذلك الفعل.(٣)

---

(١) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج١٥، ص٣٨.

(٢) حديث صحيح: أخرجه أبو داود، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢٥، حديث رقم: ٢٣٨٥.

(٣) راجع:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٤٦.

وقوله عليه السلام: "أرأيت لو تمضمضت ..." خرج مخرج التقرير على الأمر، فلولا أنه ﷺ قد مهد عند عمر رضي الله عنه التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه.[1]

ب- عن أبي هريرة رضي الله عنه، أَنَّ رجلاً قال: يَا رَسُولَ اَللَّهِ! إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلَامًا أَسْوَدَ؟! قَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا أَلْوَانُهَا؟ قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: هَلْ فِيهَا مَنْ أَوْرَقَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ؟ قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: فَلَعَلَّ اِبْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ، وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الانْتِفَاءِ مِنْهُ.[2]

فالرسول ﷺ عد اختلاف لون بعض أولاد هذا السائل عن إخوته باختلاف ألوان نتاج الإبل، فقاس أحدهما على الآخر.

ت- عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى اَلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ، أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟ اِقْضُوا الله، فَالله أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ.[3]

فهذا تنبيه على قياس دَيْن الله تعالى على دَيْن الخلق، حيث ألحق الأول بالثاني في وجوب القضاء ونفعه،[4] وهو ما يسميه الأصوليون: التنبيه على أصل القياس.[5]

---

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٩ - ٥٠.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٣٢، حديث رقم: ٤٩٩٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٣٧، حديث رقم: ١٥٠٠.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٦، حديث رقم: ١٧٥٤.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٤٦. وانظر أيضاً:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٣.

(٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣.

٣- المنطق العقلي

القياس آلة لرد الأحكام الاجتهادية إلى الكتاب والسنة؛ لأن الحكم الشرعي يكون نصاً، أو حملاً على نص بطريق القياس، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم، ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه -إذا كان فيه بعينه حكم- اتباعُهُ، وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس،"[1] فالحكم الشرعي يعرف إما بالنص، وهو ما كان الحق فيه بعينه، وإما أن يكون بتحري معاني النص ومقاصدها وذلك يكون بالقياس.

وإذا كان القياس في كتابات الأصوليين هو إلحاق أمر غير منصوصٍ على حكمه بأمر آخَرَ منصوصٍ على حكمه؛ لاشتراكهما في علة الحكم؛ فهو إذن من باب إعمال قانون التماثل بين الأمور، الموجب للتماثل في أحكامها، فهو مستمد من أمر فطري تقره بدائه العقول؛ إذ أساسه ربط ما بين الأمور بالمماثلة في الصفات والأسباب، الذي يقترن به حتماً التساوي في الحكم.

إن الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على قانون التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات؛ فإن التماثل في الصفات والأفعال يوجب التساوي في الحكم.[2]

والقياس الصحيح -كما يقرر ابن تيمية- من باب العدل، فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح.[3]

---

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٧٧، الفقرة: ١٣٢٦.

(٢) انظر فيما سبق من مقدمات هذا الفصل: "مدار الاستدلال التسويةُ بين المتماثلَين، والفرق بين المختلفَين."

(٣) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٨٨.

٤- إجماع الصحابة

اجتمعت كلمة الأصوليين على أن أشد الدلائل وأحسنها في إثبات القياس: إجماع الصحابة[١] ولهذا قال ابن السمعاني: "واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في غاية الاعتماد، وهو مما يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك."[٢]

فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستدلون على معرفة مناط الأحكام بالظن والاجتهاد، ويسترسلون في الحكم بالرأي والاجتهاد، في كل واقعة عنَّتْ لهم، ولم يجدوا فيها نصاً، وفي تواتر هذا إلى الأمة تواتراً لا شك فيه، في فتاوى وأقضية "تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عدّ، ولا يحويها حدّ، فإنهم كانوا قائسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تَتْرَى، والنفوس إلى البحث طُلَعَة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها ..."[٣]

وقد عقد الحافظ أبو عمر ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله"، باباً لهذا الموضوع، قال فيه: "وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين من اجتهاد الرأي والقولِ بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره،"[٤] ثم ساق من فقهاء الأمصار من حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً رأيه، وقائساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين ... إلى أن قال: "وعلى هذا كان العلماء قديما وحديثا عندما ينزل بهم، ولم يزالوا على إجازة القياس،

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٨. وانظر أيضاً:
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٦.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٩٤.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٣.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢.

(٢) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٣.

(٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٩.

(٤) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧٢.

حتى حدث إبراهيمُ بن سيَّار النَّظَّامُ وقومٌ من المعتزلة سلكوا طريقه في القياس والاجتهاد في الأحكام، وخالفوا ما مضى عليه السلف."[1]

رابعاً: مسالك التعليل

١- مسالك التعليل: تعريفها وأهميتها في الاجتهاد الفقهي

أ- التعريف:

المسالك جمع مسلك وهو في اللغة: الطريق التي يسلكها السائر إلى غايته، سواء أكانت هذه الطريق حسية، كطريق المسافر، أو معنوية، كطريق الاستدلال على معنىً من المعاني.

وفي الاصطلاح: الطرق التي يسلكها المجتهد للتوصل إلى معرفة الوصف المؤثر في الحكم، والذي لأجله شرع الحكم، وبوجوده يتحقق توجُّه الخطاب الشرعي به،[2] وقد يسميها بعض الأصوليين طرق إثبات العلة.[3]

ب- أهمية العلم بمسالك العلة في الاجتهاد الفقهي:

اهتم الأصوليون بهذا المبحث اهتماماً بالغاً، لأهميته في رسم منهج

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٨٧٣.

(٢) انظر تعريف مسالك العلة في اصطلاح الأصوليين في:
- السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٢،
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٤.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، مرجع سبق، ج٣، ص١٤٢.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٣١١.
- العطار، **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٥.
- خلاف، **علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٧٥.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢٣، وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٠.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٧.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٧.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧٩.

الاجتهاد، فإن الاجتهاد الفقهيِّ لمعرفة حكم النوازل والمستجِدَّات يعتمد -على نحو كبير- على قياس التمثيل، القائم على تخريج محل الاجتهادِ المجهولِ الحكمِ على أصلٍ شرعي منصوصٍ عليه، وهذه العملية الاجتهادية تمر بثلاث مراحلَ، لا يصل المجتهد إلى معرفة الحكم الشرعي إلا باستيفاء بحثها؛ هي:

المرحلة الأولى: تخريج المناط: وهو بحث المجتهد ونظره للوصول إلى العلة والوصف المؤثر في تشريع الحكم، الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته، وهذه المرحلة مبنية على إدراك مسالك معرفة العلة التي نيط بها الحكم.

المرحلة الثانية: تنقيح المناط: هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على إمكان كونه علة، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف.

المرحلة الثالثة: تحقيق المناط: وهو نظر المجتهد ليتحقق معرفةَ وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها.

٢- أنواع مسالك التعليل

تتنوع مسالك العلة بحسب مصدرها إلى نوعين:

النوع الأول: المسالك النقلية: وهي العلل المستفادة من الخطاب الشرعي من الكتاب والسنة وما يتبعهما من الإجماع، ويدخل تحت هذا النوع من المسالك: مسلك الإجماع، ومسلك النص، ومسلك الإيماء والتنبيه.

النوع الثاني: المسالك العقلية (الاجتهادية): وهي المسالك الراجعة إلى الاستنباط والاجتهاد العقلي: وتشمل: المناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران، والشبه وغيرها.

أ- المسالك النقلية:

- مسلك الإجماع:

حقيقة مسلك الإجماع أن يتفق مجتهدو الأمة في عصر من العصور على تعليل حكم من الأحكام بوصف عدّوه المؤثرَ في تشريع الحكم.

والإجماع على العلة نوعان:

- **إجماع على إثبات أصل التعليل، مع الاختلاف في تعيين العلة**؛ كإجماع السلف على أن الربا في الأوصاف الأربعة معلَّلٌ، مع اختلافهم في تعيين علته، وهذا النوع من الإجماع لا يفيد كثيراً في هذا الباب، خاصة مع اتفاق الأصوليين على أن الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد.[1]
- **الإجماع على نوط حكم بعلة خاصة**؛ كتعليل ولاية المال بالصِّغَرِ.

وعدّ الإجماع مسلكاً من مسالك العلة هو قول جمهور الأصوليين القائلين بحجية القياس وعَدِّهِ دليلاً شرعياً تستفاد منه الأحكام.[2]

ومن أمثلته الإجماعُ على أن الأخ الشقيق مقدم في الميراث على الأخ للأب،[3] وليس لهذا التقديم معنى أو علة غير قوة السبب بالإدلاء بجهتين على الإدلاء بجهة واحدة.

فيقاس على هذا التعليل تقديمُ الأخ الشقيق على الأخ لأب في الولايات الشرعية جميعاً، كولاية النكاح، والوصاية، والحضانة، والجامع بين الوصف المجمع عليه وهذه الفروع: أن رجحان أحد السببين مع الاشتراك في الأصل يوجب التقديم، كما في الإرث.

ومن أمثلته كذلك: أن الجهل بأحد العوضين مفسد لعقد البيع؛ إذ من شرط البيعِ العلمُ بالثمنِ والمُثْمَنِ. وعلة ذلك أن الجهالة قد تفضي إلى المنازعة بين

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٤، وانظر أيضاً:
- المقري، "**قواعد الفقه**"، مرجع سابق، ق: ٧٢.
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٢) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨١٨، الفقرة: ٧٥-٧٦، وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٣ - ٢٩٥.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥١.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٥ - ١١٦.
- الأنصاري، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٥.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص١١٠.

العاقدين، وهذا الحكم بهذا التعليل مجمع عليه بين العلماء.[1] وهو إجماع مستند إلى ملاحظة عدد من النصوص الشرعية المانعة من بيع المجهول.

وهذا التعليل المجمع عليه يتعدّى البيعَ المختصَّ بمعاوضة عينٍ بعينٍ، إلى غيرها من أنواع المعاوضات؛[2] كالإجارة المبنية على معاوضة المنافع بالأموال، وعلى أنواع الشركات جميعها التي تختلط فيها معاوضة المنافع بالأموال؛ فيمنع الجهل فيها بالعوض.

وكذلك يتعدى حكم المنع مع جهالة العوض من البيع إلى الصلح، عند الجهالة بالمصالَح عليه عند الشافعية؛ فإن الإبراء عن الحقوق المجهولة بعِوَضٍ لا يجوز عندهم، لأن معنى التمليك يغلب في الصلح، فيكون كالبيع، وجهالة المبيع تمنع صحة البيع، فكذلك جهالة المصالح عنه.[3]

وخالفهم في هذا الحنفيةُ[4] والحنابلة؛[5] فأجازوا الإبراء عن المجهول،

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٣.

(٢) مثل الغزالي لتعدية أصل فساد العقد بجهالة العوض، بفساد النكاح إذا كان المهر مجهولا. انظر:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٣.

وتمثيله هذا ضعيف؛ لأن النكاح لا يفسد بالجهل بالمهر، بل يصح، وترد المرأة إلى مهر المثل، وذلك لانبناء المعاوضة على المشاحة والمماكسة، والنكاح على المساهلة والمكارمة. انظر:
- الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٤.

(٣) انظر مذهب الشافعية في منع الإبراء عن المجهول في:
- السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، مرجع سابق، ص٤٦٢.
- الأنصاري، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٩ - ٢٤٠.
- الأنصاري، **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٥.
- الشيخ الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٥٠.

(٤) انظر مذهب الحنفية في صحة الإبراء عن المجهول في:
- الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣.
- البابرتي، **العناية شرح الهداية**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٧-٢٩٨.
- الحموي، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٧.

(٥) انظر مذهب الحنابلة في صحة الإبراء عن المجهول في: =

اعتماداً على أن الصلح مبناه على الحطيطة،[1] ومدار اختلاف الفقهاء في صحة الإبراء عن المجهول مبني على اختلافهم في التكييف الفقهي للصلح؛ هل هو من جنس الإسقاط أو من جنس التمليك.[2]

ومن أمثلة ثبوت العلة بالإجماع تعليل قوله ﷺ: "لا يقضي القاضي وهو غضبان."[3] فقد انعقد الإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء إذا كان غضبانَ ما يجره عليه غضبه من انشغال باله وتشويش فِكره، والقضاءُ بين الخصوم أحوج شيء إلى جمع الفكرة، واتقاد الفطنة، وشحذ الذهن. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: "أجمعوا أن النهي فيه لأن الغضب يشغل قلبه."[4]

= - الدهلوي. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٢ - ٢٤٣.
- البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.
- الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٢.

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٧٥. وانظر أيضاً:
- الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٦.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص١١١. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **المنثور في القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٨٣ - ٨٤، وج٢، ص١٦١.
- السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، مرجع سابق، ص١٧١.
وانظر في الفروع:
- السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج١١، ص١٠٧، وج١٨، ص١٧، وج١٩، ص٣٥.
- الكرابيسي، أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري. **الفروق**، تحقيق: محمد طموم، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٢هـ، ج١، ص١٠٦، وج٢، ص٢٣٣.
- الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٥، وج٣، ص١٥٢.
- الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٥، ص٥١.
- ابن قدامة، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج٧، ص١٩٧.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦١٦، حديث رقم: ٦٧٣٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٤٢، حديث رقم: ١٧١٧.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص١٨٤. وانظر أيضاً: =

وقد اتفق العلماء على تعميم هذا المعنى، بمنع الحكم المصحوب بكل ما يشوش الفكر. قال الإمام الشافعي -في شرح هذا الحديث وبيان عموم هذا المنع بعموم وصف التشويش-: "حديث رسول الله ﷺ يدل على أن لا يقضي الرجل وهو غضبان، وكان معقولاً في الغضب تغيُّرُ العقل والفهم، فأيُّ حالٍ جاءت عليه يَعلم هو من نفسه تغيُّرَ عقله أو فهمه، امتنع من القضاء فيها، فإن كان إذا اشتكى، أو جاع، أو اهتم، أو حزن، أو بَطِرَ فَرَحًا، تَغَيَّرَ لذلك فهمُهُ أو خُلُقُهُ، لم أُحِبَّ له أن يقضي، وإن كان ذلك لا يُغَيِّرُ عقلَهُ، ولا فهمه، ولا خُلُقَهُ، قضى. فأما النعاس فيغمر القلب شبيهاً بغمر الغشي؛ فلا يقضي ناعساً، ولا مغمورَ القلب من هَمٍّ أو وجع يغمر قلبَهُ،" بل زاد الإمام في اعتبار سد ذريعة التشويش عن فكر القاضي، فاستحب كفاية القاضي عن الانشغال بنفقة أهله وبالبيع والشراء فيقول: "وأكره للقاضي الشراء والبيع والنظر في النفقة على أهله وفي ضيعته لأن هذا أشغل لفهمه من كثير من الغضب، وجماع ما شغل فكره يكره له، وهو في مجلس الحكم أكره له. ولو اشترى أو باع لم أنقض البيع ولا الشراء لأنه ليس بمحرم، وإنما كُره لئلا يشتغل فهمه."(1)

وأخيراً: قال الإمامُ الغزاليُّ -بعد أن ذكر بعض الأمثلة على انعقاد الإجماع على تعيين بعض علل الأحكام، واعتباره مسلكاً من مسالك العلة-: "وأمثلة ذلك كثيرة، ولعل شطر المسائل القياسية يجري على هذا المنهج، وهو مقبول باتفاق القائلين بالقياس."(2)

- مسلك النص:

حقيقة التعليل بالنص أن يكون الربط بين الحكم الشرعي والوصفِ المؤثر في تشريعه المناطِ به حِلُّهُ وتحريمُهُ، مستفاداً من خطاب الشارع؛ من الكتاب

= - الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط. 1، 1418هـ، ج3، ص167.

(1) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج6، ص214 - 215.

(2) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص113.

والسنة، ومثال ذلك قوله تعالى -بعد أن ذكر قصة ابني آدم القتيلِ وقاتلِه-: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ (٣٢) ﴾[المائدة: ٣٢].

ويكتسب تعليل الأحكام بالنص الشرعيِّ أهميَّته من أهمية مصدره؛ فإن استفادة التعليل من النص الشرعي يُكسِب المجتهِدَ قناعةً واطمئنانًا صادرَيْنِ من الركون إلى مصدر التشريع الأساس، وموئله الأول.

وقد درج الأصوليون على قسمة تعليل الأحكام المستفاد من النص الشرعي إلى مسلكين، هما: مسلك النص، ومسلك الإيماء والتنبيه، وقسموا النصَّ إلى: ما كان نصاً صريحاً في الدَّلالة على التعليل، أو نصاً ظاهراً في الدلالة عليها. وأرادوا بمسلك الإيماء والتنبيه ما دل من النصوص على علة الحكم الشرعي، من جهة المعنى لا اللفظ، وذلك بأن يرد النص مقيَّداً بمعنى من المعاني، لو لم يكن هذا المعنى علة للحكم لكان ذكره عبثاً بلا فائدة، والنص الشرعي مُنَزَّهٌ عن الحشو واللغو، مما لا فائدة من ذكره. من هنا ساغ الاقتران بين هذين المسلكين في التصنيف الأصولي، لاتحاد مصدرهما. وفيما يلي بيان لأهم أساليب التعليل بالنص ومراتبها:

- **النص الصريح في الدلالة على التعليل:**

النص الصريح في الدلالة على التعليل هو: "ما استعمل في التعليل على سبيل الحقيقة، ولم يُستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازاً؛"[(١)] وهذا يعني أن تكون الأداة دالَّةً على التعليل بالمعنى الوضعي، فإن هذا النوع إذا أطلق لم يكن لدلالته احتمال إلا أن يدل على التعليل. وللنص الصريح في التعليل مراتب نذكرها بحسب قوة إفادتها للتعليل:

---

(١) منّون، عيسى الشامي. **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٢٢٨.

▪ [1]: ورود أداة التعليل الصريحة أو الظاهرة في سياق الحصر: [2]

الحصر عند الأصوليين: هو: "إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه؛"[3] كتخصيص المبتدأ بالخبر بالأداة: "إِنَّمَا؛" نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠]، وقد يكون الحصر بطريق النفي والإثبات؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾ [آل عمران: ١٨٥][4]

وسر رجحان معنى التعليل الوارد في سياق الحصر، أن فيه إفادةَ التعليل وزيادَةً، هي حصر علة الحكم في المعنى المذكور في اللفظ، ونفي التعليل عما سواها من المعاني، فإن النص على أداة من أدوات التعليل الصريحة في معناها

(١) يذكر الأصوليون -قبل هذه المرتبة- ما صُرِّحَ فيه بكون وصفٍ ما علةً للحكم؛ كأن يقول الشارع: "العلة كذا،" أو: "السبب كذا،" إلا أن هذه المرتبة افتراضية ليس لها شواهد في الكتاب والسنة؛ قال الشيخ العطار: "تركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما في القرآن والسنة، وإن كانا أصرح الأشياء،" لذلك اكتفينا بالإشارة إليها. انظر:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٢.
- العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٦.

(٢) هذه المرتبة لم يذكرها الأصوليون، وهي مستفادة من مقرَّرَات علم المعاني من علوم البلاغة العربية.

(٣) المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٥٣، وانظر:
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **شرح الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع**، تحقيق: محمد الحبيب بن محمد، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٢٢٤.
- العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٨.
- الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٩.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **مختصر المعاني**، قم: دار الفكر، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص١١٥.
- أبو موسى، محمد محمد. **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٣٢٢.

(٤) مطلوب، أحمد. **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط. ٢، ١٩٩٦م، ج٢، ص٤٤٨.

يفيد القطع بكون الوصف المذكور علةً مؤثرةً في الحكم، لكنه مع ذلك لا ينفي التعليل عمَّا عداه من الأوصاف، وبما أنَّ العلل الشرعية أمارات على الحكم الشرعي، فلا يمتنع تعدُّدُ العِلل للحكم الواحد، فيبقى احتمال صحة تعليل الحكم المذكور بغير المعنى المنصوص عليه، ولا شك في أن الجزم بتعليل الحكم بمعنى من المعاني مع الجزم بامتناع تعليل هذا الحكم بمعنى آخَرَ، أقوى في الارتباط بين الحكم وعلته من مجرد التعليل الذي ترد عليه الاحتمالات، يضاف إلى هذا المعنى أن أسلوب الحصر ينفي عن الكلام احتمال صرفه عن حقيقته بدعوى المجاز أو غيرها.

ومن الأمثلة الفقهية التي توضح الفرق بين التعليل المحصور وغير المحصور قوله ﷺ: "إنما الماء من الماء"[1] فإن هذا الحديث يفيد حصر تعليل وجوب الغسل بعلة نزول المَنِيِّ[2] ليس غيرُ، ولذلك اعتبر العلماء قول الرسول الكريم ﷺ: "إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل،"[3] اعتبروه ناسخاً لحديث: "إنما الماء من الماء،"[4] وهذا النسخ خاص بحصر تعليل الغُسل

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٧٧، حديث رقم: ١٧٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٩، حديث رقم: ٣٤٣.

(٢) الشوشاوي، أبا علي حسين. **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق: أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج١، ص٥٢٤.

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١١٠، حديث رقم: ٢٨٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١، حديث رقم: ٣٤٨.

(٤) هذا ما عبر عنه الإمام مسلم في ترجمة الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث؛ فقال: "باب نسخ: "الماء من الماء،" ووجوب الغسل بالتقاء الختانين،" وقال الحازمي: "ما كان في بدء الإسلام أن لا غسل إلا من إنزال،" انظر:
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٠.
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق: عبد المعطى قلعجي، المنصورة: دار الوفاء، ط. ٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص٢٨.

بالإنزال، وإلا فالإجماع منعقد على أن إنزال المَنِيِّ موجِبٌ للغُسل، ولا ناسخَ له.

ومن شواهد هذه المرتبة في القرآن الكريم: قوله تعالى -بعد ذكر قصة ابني آدم-: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴿٣٢﴾﴾ [المائدة: ٣٢]، ووجه الحصر في هذه الآية تقديم الجارِّ والمجرور في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ﴾؛ فإن من المقرر في العربية أن تقديم المعمول يفيد الحصر.[١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩١].

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومن شواهد هذه المرتبة في السنة النبوية:

قوله ﷺ: "إنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ."[٢] وقوله ﷺ: " إنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ."[٣] وقوله ﷺ: "انظرن من إخوانكن؛ فإنما الرضاعة من المجاعة."[٤]

---

(١) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٨٠. وانظر أيضاً:
- القرافي، شهاب الدين. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: محمد علوي بنصر، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٢٦٤ - ٢٦٥.
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٦٠.
- الشوشاوي، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥٦.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **همع الهوامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت: دار البحوث العلميّة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١، ص١٠.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٩٨، حديث رقم: ٢١٥٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٩، حديث رقم: ٣٧١.

(٤) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣٦، حديث رقم: ٢٥٠٤.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٧٨، حديث رقم: ١٤٥٥.

▪ **عبارة "من أجل" و"لأجل":**

وجه قوة هذه العبارة أنها وضعت في اللغة للدلالة على التعليل على وجه قاطع لا يحتمل غيره، فذِكْرُها يفيد الربط بين الحكم وسببه، ربطاً لا يقبل احتمالاً، ولا يسمح بتأويل.

ومن شواهدها في أحاديث الأحكام:

قوله ﷺ: "هو لك يا عبدُ بنَ زَمْعَةَ؛ من أجل أنه ولد على فراش أبيه."[(١)] وقوله ﷺ -وقد سئل عن تحريم الثوم-: "لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه."[(٢)] واستأذن العباس رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى؛ من أجل سقايته فأذن له.[(٣)]

▪ **عبارة: "كي":**

ومن أمثلتها القرآنية:

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله تعالى -في شأن موسى عليه السلام-: ﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴿١٣﴾﴾ [القصص: ١٣]، وقوله تعالى -في تعليل فيء ابن السبيل-: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧].

ومن أمثلتها الحديثية:

قوله ﷺ -في الطعام الذي أصابه بَلَلٌ-: "أفلا جعلته فوق الطعام كي

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٩٥، حديث رقم: ٢٣٩٦.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٢٣، حديث رقم: ٢٠٥٣.

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨٩، حديث رقم: ١٥٥٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٥٣، حديث رقم: ١٣١٥.

يراه الناس."[1] وقوله ﷺ: "أَمْهِلُوا حَتَّى تَدْخُلُوا لَيْلًا لِكَيْ تَمْتَشِطَ اَلشَّعِثَةُ، وَتَسْتَحِدَّ اَلْمَغِيبَةُ."[2] وقوله ﷺ: "إنا كنا نهيناكم عن لحوم الأضاحي؛ كي تَسَعَكُمْ."[3]

▪ **المفعول لأجله:**

المفعول لأجله أحد مكملات الجملة الفعلية، أو ما في معناها، وهو عند النحاة: "المصدرُ المفهِمُ علَّةً، المشارِكُ لعامله في الوقت؛"[4] مثل: "ضربته تأديبا،" و: "قَعَدَ عن الحرب جُبْنًا؛" لهذا كانت دلالة المفعول لأجله على العلة دلالة صريحة.

ومن شواهده القرآنية:

قوله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى -في شأن النساء-: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۝٢٣١﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۝١٩﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۝٣٨﴾ [النساء: ٣٨].

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٩٩، حديث رقم: ١٠٢.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٥٤، حديث رقم: ٤٧٩١.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٨٦، حديث رقم: ٧١٥.

(٣) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص١٠٨، حديث رقم: ١٩٥٨.

(٤) الإسترابادي، رضي الدين. **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٩٨٢م، ج١، ص٥٠٧. وانظر أيضاً:
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار مصر للطباعة، ط. ٢٠، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١، ص٥٧٤.

ومن السنة:

عَنْ أَبِي بَكْرٍ اَلصِّدِّيقَ ﷺ: "لا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمعٍ؛ خَشْيَةَ اَلصَّدَقَةِ."[(١)]

وقوله ﷺ: "البَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا، وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ."[(٢)]

وعَنْ اِبْنِ مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ أَيُّ اَلذَّنْبِ أَعْظَمُ؟ قَالَ: "أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا، وَهُوَ خَلَقَكَ، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ؛ أَنْ يَأْكُلَ مَعَكَ." [(٣)]

وقوله ﷺ: "صَلُّوا قَبْلَ اَلْمَغْرِبِ، ثم قال: لِمَنْ شَاءَ؛ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا اَلنَّاسُ سُنَّةً."[(٤)]

وعَنِ اِبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: "فَرَضَ رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ زَكَاةَ اَلْفِطْرِ؛ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اَللَّغْوِ، وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ."[(٥)]

• **النص الظاهر في الدلالة على التعليل:**

ظاهر النص ما دل على المعنى دلالة ظنية راجحة، وعليه: يكون الظاهر في التعليل: ما يدل على تعليل الحكم دلالةً واضحةً راجحةً، ويحتمل الدلالة على

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٥١، حديث رقم: ٦٥٥٥.

(٢) حديث حسن، رواه أبو داود والترمذي وأحمد وغيرهم، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٤، حديث رقم: ٣٤٥٧.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٠، حديث رقم: ١٢٤٧.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٣، حديث رقم: ٦٧٢١.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٨٤، حديث رقم: ٤٤٨٣.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٣٩٦، حديث رقم: ١١٢٨.

(٥) حديث حسن، رواه أبو داود وابن ماجة وغيرهما، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٥، حديث رقم: ١٦٠٩.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨٥، حديث رقم: ١٨٢٧.

غير التعليل احتمالاً مرجوحاً ضعيفاً،[1] بحيث لا ينصرف عن معنى التعليل إلا عند نصب القرينة الدالة على إرادة غير التعليل، وليس الظاهر قاصراً على ما كان ظاهرُ معناه التعليلَ على سبيل الإفراد، بل يتعدى هذا الوصف ليشمل كل ما كان معنى التعليل فيه راجحاً، سواء أكان هذا الظهور مصدرُهُ دَلالةَ اللفظ منفرداً، أم كان هذا الظهور والرجحان مستفاداً من التركيب من خلال دلالة السياق، أو القرائن اللفظية أو الحالية على إرادة معنى التعليل؛ إذ الغاية هي الدلالة على التعليل أيًّا كان مصدره.[2]

وفيما يلي استعراض للحروف والأدوات التي تدل على معنى التعليل دلالة راجحة ظاهرة:

- **لام التعليل:**

المراد باللام التعليلية اللامُ الجارَّةُ الداخلة على علة الشيء، بحيث يكون ما بعدها علة وسبباً لما قبلها، وبعض الأصوليين يضبطها بضابط معنوي، وهو أن يصلح في موضعها عبارةُ: "من أجل؛"[3] كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ

(١) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٩. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٨.
- المحلّي، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد. **شرح جمع الجوامع**، مع حاشية البناني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.)، ج٢، ص٢٦٤.

(٢) الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٨. وانظر أيضاً:
- البدخشي، **شرح البدخشي منهاج العقول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٧.
- المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول شرح نهاية السول**، مطبوع مع نهاية السول في شرح منهاج الأصول للأسنوي، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج٤، ص٦٢.
- منّون، **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، مرجع سابق، ص٢٣٣ - ٢٣٤.

(٣) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٠. وانظر أيضاً:
- الدسوقي، مصطفى بن محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على مغنى اللبيب**، القاهرة: مطبعة ومكتبة المشهد الحسيني، (د. ت.)، ج١، ص٢٢١.
- حسن، عباس. **النحو الوافي**، القاهرة: دار المعارف، ط. ٣، ١٩٦٦م، ج٢، ص٣٦٧.

﴿ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [إبراهيم: ١]، وإنما لم تكن اللام صريحة في التعليل لاحتمالها معانِيَ أخرى؛ كمعنى الاختصاصِ والمِلْكِ وغيرِهما.[(١)]

شواهد التعليل باللام في القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٨].

قوله تعالى -في النساء-: ﴿ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ ﴿١٩﴾ ﴾ [النساء: ١٩].

قوله تعالى: ﴿ إِذۡ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةٗ مِّنۡهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذۡهِبَ عَنكُمۡ رِجۡزَ ٱلشَّيۡطَٰنِ وَلِيَرۡبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمۡ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلۡأَقۡدَامَ ﴿١١﴾ ﴾ [الأنفال: ١١].

من شواهد التعليل باللام في السنة النبوية:

قوله ﷺ: "تُنْكَحُ اَلْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا."[(٢)]

قوله ﷺ: "مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اَللَّهِ هِيَ اَلْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ."[(٣)]

قوله ﷺ: "لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ اَلْمَوْتَ لِضُرٍّ يَنْزِلُ بِهِ."[(٤)]

---

(١) الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٩.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٥٨، حديث رقم: ٤٨٠٢.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٨٦، حديث رقم: ١٤٦٦.

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨، حديث رقم: ١٢٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥١٢، حديث رقم: ١٩٠٤.

(٤) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١٤٦، حديث رقم: ٥٣٤٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٦٤، حديث رقم: ٢٦٨٠.

▪ **باء التعليل:**

تكون الباء للتعليل إذا دخلت على سبب الفعل؛[1] نحو قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴿١٦٠﴾﴾ [النساء: ١٦٠]، وعلامة الباء الدالة على التعليل أن يصلح في الغالب أن يحل محلها لامُ التعليل، وقد ذكر بعض النحاة والأصوليين أن الباء تلي اللامَ في قوة الدَّلالة على التعليل.[2]

من شواهد التعليل بالباء في القرآن الكريم:[3]

قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ [البقرة: ١٠].

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة: ١٧٨].

قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة: ٢٢٥].

شواهد التعليل بالباء في أحاديث الأحكام:

قوله ﷺ: "المَاءُ طَاهِرٌ إِلَّا إِنْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ، أَوْ طَعْمُهُ، أَوْ لَوْنُهُ؛ بِنَجَاسَةٍ تَحْدُثُ فِيهِ."[4]

---

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٤٦٢.

(٢) المرادي، الحسن بن القاسم. **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٣٩. وانظر أيضاً:
- منّون، **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

(٣) انظر بعض هذه الشواهد ومصادرها في:
- عضيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦ - ١١.

(٤) حديث ضعيف، رواه البيهقي من حديث أبي أمامة، وفي إسناده بقية بن الوليد، وهو مدلس وقد عنعن، وله طريق آخر ولكنه ضعيف كذلك، إلا أن معناه صحيحٌ معتضدٌ بالإجماع. انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٩، حديث رقم: ١١٥٩.

قوله ﷺ: "أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ."[1]

قوله ﷺ: "مَنْ صَلَّى اِثْنَتَا عَشْرَةَ رَكْعَةً فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ بُنِيَ لَهُ بِهِنَّ بَيْتٌ فِي اَلْجَنَّةِ."[2]

▪ **التعليل بالفاء:**[3]

من معاني الفاء التعليل، ويسميها النحاة في هذه الحالة فاء السببية، ووجه دلالة الفاء على التعليل: أن أصل الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء: ثبوته عَقِيبَهُ، فيلزم منه السببيةُ؛ إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عَقِيبَهُ.[4]

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٨، حديث رقم: ٣٢٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٠، حديث رقم: ٥٢١.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٢، حديث رقم: ٧٢٨.

(٣) اختلف الأصوليون في التعليل بالفاء؛ فمنهم من اعتبره من باب التعليل بالإيماء؛ نظراً إلى ترتيب الحكم على الوصف، فلا يكون هذا الأسلوب من موضوعات مسلك التعليل بالنص، وهذا رأي أكثر الأصوليين، ومنهم من عدها من التعليل بالنص، وهي عندهم من الظاهر في التعليل لا الصريح، ذلك لأن الفاء تحتمل معنى التعليل وتحتمل غيره من المعاني، ومن أصحاب هذا الرأي الإمام تاج الدين ابن السبكي والزركشي وغيرهما. انظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٣.
- العبّادي، أبي العباس أحمد بن قاسم الشافعي. **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٧هـ، ج٤، ص٧٨.
ويمكن عَدُّ هذا الخلاف لفظياً، لأن التعليل لا يمتنع أن تتعدد أماراته وعلاماته في النص الشرعي، فمن جهةٍ يُعَدُّ الدالُّ على التعليل هو فاءَ السببيةِ، ومن جهة أخرى يستفاد التعليل من ترتيب الحكم على الوصف المنصوص عليه، ومثل هذا يكون كذلك في اجتماع الفاء مع: "إن"؛ كقوله تعالى -في محرمات الأطعمة-: ﴿لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام: ١٤٥]. انظر:
- الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٣.

(٤) ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٧.

وهذه الفاء التعليلية التي تربط بين العلة ومعلولها، أو السبب ونتيجته، تدخل على الثاني منهما في الذِّكر، وعلى هذا يكون لفاء التعليل في الربط بين الحكم وعلته صورتان:

الصورة الأولى: أن تدخل الفاء على الحكم، فتكون الفاء داخلة على المعلول، مُرَتِّبَةً حصولَهُ على تحقُّقِ علته، ومثاله قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ ﴿٦﴾ ﴾ [فصلت: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴿٢﴾ ﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾ ﴾ [الإسراء: ٢٥]، وقوله ﷺ: "من أحيا أرضا ميتة؛ فهي له."[١]

الصورة الثانية: أن تدخل الفاء على علة الحكم وسببِهِ، تقويةً لوصف العِلِّيَّةِ فيه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ ﴿١٩٧﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الحج: ٤٦]، من هذا النوع أيضا قوله ﷺ -في المحرم الذي وقصته ناقته-: "لا تُمِسُّوهُ طِيبًا ولا تُخَمِّرُوا رأسَهُ، فإنَّه يُبعَثُ يوم القيامة مُلَبِّيًا."[٢]

ومن شواهد التعليل بالفاء في أحاديث الأحكام:

- "جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ اَلْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ اَلنَّاسُ، فَنَهَاهُمْ اَلنَّبِيُّ ﷺ."[٣]

- قوله ﷺ: "إِذَا اِسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي اَلْإِنَاءِ حَتَّى

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ٨٢٣، حديث رقم: ٢٢١٠.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٥، حديث رقم: ١٢٠٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦٥، حديث رقم: ١٢٠٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩، حديث رقم: ٢١٩.

يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا؛ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدَهُ."(1)

▪ التعليل بـ"إنَّ":

والتعليل بـ:"إنَّ" كثير جداً في القرآن الكريم، حتى عده بعضهم بعشرات المواضع، بل بالمئين.(2)

ومن شواهده التعليل:

قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾﴾ [البقرة: ١١٠].

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥].

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومن شواهده الحديثية:

قوله ﷺ -فِي الْهِرَّةِ-: "إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ."(3)

نَهَى رسول الله ﷺ أَنْ يُسْتَنْجَى بِعَظْمٍ، أَوْ رَوْثٍ، وَقَالَ: إِنَّهُمَا لَا يُطَهِّرَانِ.(4)

---

(1) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢، حديث رقم: ١٦٠.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٣، حديث رقم: ٢٧٨.

(2) عضيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٠ - ٥٧٢.

(3) حديث صحيح، رواه مالك وأبو داود والترمذي وغيرهم، انظر:
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢، حديث رقم: ٤٢.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧، حديث رقم: ٧٥.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٣، حديث رقم: ٩٢.

(4) حديث صحيح، رواه الدارقطني، انظر:
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي. **العلل الواردة في الأحاديث النبوية،** تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله، الرياض: دار طيبة، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٨، ص ٢٣٩.

عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ: "تَهَادَوْا، فَإِنَّ اَلْهَدِيَّةَ تَسُلُّ اَلسَّخِيمَةَ."[1]

▪ **التعليل بـ"أَنَّ":**

تدل "أَنَّ" على التعليل، ويرجع النحاةُ معنى التعليل فيها إلى تقدير لام محذوفة، وأيًّا كان وجه دلالتها على التعليل، بنفسها أو بتقدير اللام، فالعبرة أنها تمثل علامة من علامات التعليل.

من شواهد التعليل بـ"أَنَّ" في القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [المائدة: ٥٨].

قوله تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الحج: ٣٩].

ومن شواهد التعليل بـ"أَنَّ" في الأحاديث النبوية:

قوله ﷺ: "إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ."[2]

قوله ﷺ: "صلاة أحدكم في جماعة تزيد على صلاته في سوقه وبيته بضعاً وعشرين درجة؛ وذلك بأنه إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى المسجد لا يريد إلا الصلاة لا ينهزه إلا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفع بها درجة أو حطت عنه بها خطيئة."[3]

---

(١) الطبراني، **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٦، حديث رقم: ١٥٢٦. وهو وإن كان ضعيف السند إلا أن له شواهد تقويه.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، واللفظ لمسلم. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٨٢، حديث رقم: ٣٢٨٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١١، حديث رقم: ١٦٨٨.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ٧٤٦، حديث رقم: ٢٠١٣.

▪ **التعليل بـ"أنْ":**

ومنه في القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ ﴿٥٩﴾ ﴾ [المائدة: ٥٩].

قوله تعالى: ﴿ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ﴿٧٤﴾ ﴾ [التوبة: ٧٤].

ومن شواهده الحديثية:

عن عبد الله بن الزبير ﷺ أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحَرَّة التي يسقون بها النخل، فقال رسول الله ﷺ للزبير: أسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصاري فقال: أَنْ كانَ ابنَ عَمَّتِكَ، فتلَّوَنَ وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر ...[1]

▪ **التعليل بـ"لَعَلَّ":**

من معاني "لَعَلَّ" التعليل، أثبته جماعة من اللغويين، منهم: الأخفش، والكسائي، وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾ ﴾ [طه: ٤٤]. وكذلك يرى سيبويه، وقطرب، وابن الأنباري وغيرهم أن "لَعَلَّ" تأتي بمعنى: "كي" أو لام التعليل، حتى حملوها عليه في كل موضع امتنع فيه الترجي، سواء أكان إطماعا أم لا،[2] وهو ما اعتمده كثير من المفسرين؛ في مثل

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣٢، حديث رقم: ٢٢٣١.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢٩، حديث رقم: ٢٣٥٧.

(٢) الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٦، وانظر كذلك: =

قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝١٥٢﴾ [الأنعام: ١٥٢]؛ ففسروه بقولهم: لكي تَتَّعِظُوا،[١] وبعضهم فسره بالرجاء، من المخاطَبين.[٢]

وقد ورد التعبير بـ"لَعَلَّ" في القرآن الكريم في ختم أكثر من مائة آية، من مثل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٥٢﴾ [البقرة: ٥٢]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝٥٣﴾ [البقرة: ٥٣]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٧٣﴾ [البقرة: ٧٣]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝١٨٦﴾ [البقرة: ١٨٦]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٢١﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝٧٢﴾ [آل عمران: ٧٢]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ۝٤٢﴾ [الأنعام: ٤٢]، وغيرها. ولا شك في أن ما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يفتقر إليه، فيكون تفسير "لَعَلَّ" في هذه المواضع الكثيرة بالتعليل أرجح من تفسيرها بالرجاء مع صرفه إلى المخاطبين، إذ إن بعض هذه السياقات وارد في مقام الغَيبة، فيكون في تأويله بصرف الرجاء إلى المخاطبين تكلُّفٌ ظاهر.

وقد ذكر بعض الأصوليين التعليل بـ"لَعَلَّ،" واستشهدوا له بقوله تعالى:

= -الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر. **حاشية الشهاب "عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي"**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص١٤.

(١) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.)، ج٣، ص١٣.

(٢) المرادي، **الجنى الداني في حروف المعاني**، مرجع سابق، ص٥٨٠. وانظر أيضاً:
- الأنصاري، جمال الدين بن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٣، ص٥٢٦، وانظر تفسيرها بالترجي في الآية المذكورة في:
- سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر. **كتاب سيبويه**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، (د. ت.)، ج١، ص١٦٧.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٥.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، (د. ت.)، ج٨، ص٨٥.
- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤]، ووجه الاستدلال استبعاد أن يكون معناها في هذا السياق الرجاء.[1]

ومن أمثلة التعليل بـ"لَعَلَّ":

قوله تعالى: ﴿فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٦].

قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

▪ التعليل بـ"حَتَّى":

المراد بـ"حتى" التي تفيد معنى التعليل: إنما هي "حتى" الداخلة على الفعل المضارع المنصوب،[2] وهي تفيد معنى التعليل، إذا كان صدر الكلام صالحاً لأن يكون سبباً للفعل الواقع بعدها، فتفيد معنى السببية والمجازاة، لأن جزاء الشيء ومسبَّبَه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا؛[3] نحو قول القائل: أسلمت حتى أدخل الجنة؛ قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ ﴾ [البقرة: ٢١٧]: "حتى: معناها التعليل؛ كقولك: (فلان يعبد

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٠.

(٣) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٧ - ٢٢٨.

الله حتى يدخل الجنة)؛ أي: يقاتلونكم كي يردوكم."[1]

شواهد التعليل بـ:"حَتَّى" في القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٣].

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء: ٤٣].

شواهد التعليل بـ:"حَتَّى" في الحديث:

قوله ﷺ في الكسوف: "إِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا، فَادْعُوا اَللَّهَ وَصَلُّوا، حَتَّى تَنْكَشِفَ."[2]

قوله ﷺ: "إِنَّ اَللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا، حَتَّى لَا يَبْغِيَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ."[3]

- **التعليل بسبب النزول والورود:**

أسباب النزول والورود من أعظم ما يساعد على تفسير النص وتوجيه معناه، لأن سبب النزول يتضمن الأحداث والملابسات التي لأجلها نزلت بعض الآيات، وبسببها تَرِدُ بعض الأحاديث، ومن مظاهر قيمة هذه الأسباب والملابسات في التفسير والبيان، دورها في بيان العلل الباعثة والأوصاف المؤثرة في تشريع بعض الأحكام، وقد التفت المفسرون إلى هذه القيمة الوظيفية لأسباب النزول فراعَوها عند بيان قيمة البحث في أسباب النزول، عندما نصوا على أن من فوائد العلم بأسباب النزول التمكُّنَ من "معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم."[4]

(١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١، ص٢٨٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٠، حديث رقم: ١٠١١.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٠، حديث رقم: ٩١٥.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٩٧، حديث رقم: ٢٨٦٥.

(٤) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢.
- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧.
- القيعي، **الأصلان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص١٤، و١٣٩.

ومن أمثلة التعليل بأسباب النزول والورود:

قال ابن عباس -رضي الله عنهما في لحم الحُمُر الأهلية-: "إنما نهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنه كان حَمولة الناس؛ فكره أن تذهب حَمولَتُهُم."[1]

فقد كشف ابن عباس علة النهي عن أكل الحمر الأهلية من خلال سبب ورود هذا النهي، فرأى أنها الخشية من استهلاكها، مع مسيس حاجة الناس إليها للركوب والحمل.

قوله ﷺ -في تعليل النهي عن ادخار لحوم الأضاحي-: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت؛ فكلوا وادخروا وتصدقوا."[2] فسبب ورود الحديث فيه بيان العلة التي لأجلها ورد النهي عن ادخار لحوم الأضاحي أولاً.

- الإيماء والتنبيه:

الإيماء لغة: أصل مادة الإيماء مأخوذ من حركة الرأس أو اليد، كحركة المريض بيده، أو بطرفه للصلاة ركوعاً وسجوداً.[3]

وأما التنبيه فإنه في اللغة: يستعمل للقيام والانتباه؛ يقال: نَبَّهَهُ وأَنْبَهَهُ من النوم، فتَنَبَّهَ وانتبه.[4]

واصطلاحاً: اقتران الوصف بالحكم على وجه لا يكون لذكر الوصف فائدة

---

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤٥، حديث رقم: ٣٩٨٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣٩، حديث رقم: ١٩٣٩.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٦١، حديث رقم: ١٩٧١.

(٣) انظر مادة: (ومأ) في:
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج١، ص٨٢.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٩٢٦.

(٤) انظر مادة: (نبه) في:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٢٣٢.

إلا تعليل الحكم؛[1] تنزيهاً للخطاب الشرعي من الحشو وذكر ما لا فائدة من ذكره.

واستعمال الأصوليين للإيماء والتنبيه لا يختلف عن المعنى اللغوي، فإنهم يستعملونه في حالة إشارة النص إلى التعليل إشارة مستفادة من لازم اللفظ، أو من الدلالة التركيبية للأسلوب، من غير أن يكون التعليل هو المعنى الوضعي للألفاظ، كما هو الشأن في مسلك النص. فالفرق بين مسلك النص، ومسلك الإيماء والتنبيه، هو أن مسلك النص يستفاد التعليل فيه من دلالات الألفاظ أو التراكيب، أما الإيماء والتنبيه فإنه يفيد التعليلَ من خلال اللوازم العقلية للألفاظ والتراكيب، ولذلك يصف الأصوليون مسلك الإيماء والتنبيه بأنه مستفاد من دلالة غير المنظوم،[2] كما أنهم يصفون الإيماء بأنه: "الإشارة إلى التعليل."[3]
وللإيماء إلى التعليل أنواع أهمها:

- **ترتيب الحكم على الوصف:**

يكون ترتيب الحكم على الوصف بذكر كل من الحكم والوصفِ المؤثرِ فيه مع ترتيب أحدهما على الآخر بأداة من أدوات الربط.[4] ويخص بعض الأصوليين هذا الحرف بالفاء، وبعضهم يضم إليه الحرف المصدري: "أَنْ"، والأولى إطلاق الإيماء من قيد تعيين الأداة الرابطة بين الحكم ووصفه، لأن

(١) السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٦. وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٥.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٣٢٤.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٤، والمراد بالمنظوم: الخطاب الشرعي، من الكتاب والسنة.

(٣) الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٥.

(٤) يجوز اجتماع أكثر من علامة للتعليل على حكم واحد، وهذا ما جعل بعضَ الأصوليين يذكر الفاء ضمن مسالك النص، وبعضهم يهملها اعتمادا على ذكرها ضمن مسلك الإيماء والتنبيه لدورها في ترتيب الحكم على وصفه المؤثر.

الأمثلة التي يذكرها الأصوليون لهذا النوع من الإيماء فيها تنوع الأداة الرابطة بين الحكم والوصف، بل في بعضها ترتيب الحكم على الوصف من غير حرفٍ رابطٍ بينهما. وكذلك فإن مسلك الإيماء راجع إلى استفادة التعليل من المعنى دون تقيد بألفاظ خاصة.

وترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه ترتيب خاص بين الحكم والوصف المؤثر في تشريعه، بل إنه يتنوع:

فيرد تارة بذكر الوصف أولاً، ثم يرتب الحكم عليه، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴿٢﴾ ﴾ [النور: ٢]، وقوله ﷺ: "مَا قُطِعَ مِنَ اَلْبَهِيمَةِ -وَهِيَ حَيَّةٌ- فَهُوَ مَيِّتٌ،"[(١)] وقوله ﷺ: "لَا تَلَقَّوا اَلجَلَبَ، فَمَنْ تُلُقِّيَ فَاشْتُرِيَ مِنْهُ، فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوقَ فَهُوَ بِالخِيَارِ."[(٢)]

وتارة أخرى يرد بذكر الحكم، ثم يتبعه الوصف مقترناً بأداة من أدوات التعقيب، كقوله ﷺ -في المحرم الذي وقصته دابَّتُهُ-: "اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه؛ ولا تخمروا رأسه؛ فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً."[(٣)]

وقد يكون ترتيب الحكم على وصفه من كلام الصحابي راوي الحديث، ويغلب هذا النوع من الإيماء في السنن الفعلية، القائمة على وصف الصحابي للفعل الذي شاهده من رسول الله ﷺ؛ ومن الأمثلة على ذلك:

---

(١) رواه البيهقي وأبو داود وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣، حديث رقم: ٧٨.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٣، حديث رقم: ٢٨٥٨.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٥٧، حديث رقم: ١٥١٩.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٦، حديث رقم: ١٧٥٢.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦٥، حديث رقم: ١٢٠٦.

عن عِمرانَ بنِ الحصين ﷺ، "أَنَّ اَلنَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِهِمْ، فَسَهَا، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ."[(١)]

عَنْ أَنَسٍ ﷺ، قَالَ: "خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اَللَّهِ ﷺ مِنْ اَلْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَكَانَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، حَتَّى رَجَعْنَا إِلَى اَلْمَدِينَةِ."[(٢)]

ولا يشترط إدراك المناسبة بين الحكم والوصف المؤثر في تشريعه؛ اعتماداً على أن الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبُّدُ، لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج،[(٣)] مثال ذلك قوله ﷺ: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ."[(٤)]

- **أن يحكم الشارع على محلٍّ بعد العلم بوصف اختص به:**

مثال ذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ، قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ؛ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ ... الحديث. [(٥)]

(١) رواه البيهقي وأبو داود وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٥، حديث رقم: ٣٧١٣.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٩، حديث رقم: ١٠٣٩.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، واللفظ للبخاري، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٧، حديث رقم: ١٠٣١.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨١، حديث رقم: ٦٩٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٤، وانظر أيضاً:
- قواعد المقري: ق: ٧٢، وانظر أيضا:
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٤) حديث صحيح، رواه البيهقي وأبو داود وأحمد وغيرهم، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٩، حديث رقم: ٦١٣.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٩٥، حديث رقم: ١٨١.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١١، ص٦٤٧، حديث رقم: ٧٠٧٦.

(٥) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٤، حديث رقم: ١٨٣٤.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٨١، حديث رقم: ١١١١.

ووجه استفادة التعليل بالإيماء من هذا الحديث أن قول الأعرابي في معنى السؤال عن الحكم الشرعي لما وقع منه، وما قاله ﷺ صالح لأن يكون جواباً عن هذا السؤال، والصالح للجواب يغلب على الظن أن يكون هو الجوابَ؛ لئلا يخلُوَ السؤالُ عن جواب، ويتأخرَ البيانُ عن وقت الحاجة، وهو لا يقع من الشارع، وإذا كان جواباً، فيكون تقدير الكلام: "واقعتَ فكفِّر."[1]

وهذه أمثلة أخرى على هذا النوع من الإيماء:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: "جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى اَلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اَللَّهِ، إِنِّي اِمْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ، فَلَا أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ اَلصَّلَاةَ؟ قَالَ: لَا؛ إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكِ فَدَعِي اَلصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ اَلدَّمَ، ثُمَّ صَلِّي."[2]

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اَللَّهِ، إِنِّي اِمْرَأَةٌ أَشُدُّ شَعْرَ رَأْسِي، أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ اَلْجَنَابَةِ؟ فَقَالَ: لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ."[3]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: "أَتَى اَلنَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ أَعْمَى، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اَللَّهِ، لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَقُودُنِي إِلَى اَلْمَسْجِدِ، فَرَخَّصَ لَهُ، فَلَمَّا وَلَّى دَعَاهُ، فَقَالَ: هَلْ تَسْمَعُ اَلنِّدَاءَ بِالصَّلَاةِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَجِبْ."[4]

- **أن يقترن الحكم بوصف، لو لم يكن علة للحكم لم يكن لذكره فائدة:**

دليل هذا النوع من الإيماء أن كلام الشارع منزه عن الحشو، وعن ذكر ما لا

---

(١) منون، **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، مرجع سابق، ص٢٥٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٩١، حديث رقم: ٢٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٢، حديث رقم: ٣٣٣.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٩، حديث رقم: ٣٣٠.

(٤) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٢، حديث رقم: ٦٥٣.

فائدة من ذكره. ولهذا النوع من الإيماء إلى العلة أقسام:

▪ **أن يذكر الحكم لدفع إشكال عن محل آخر:**

ويرد هذا النوع من الإيماء والتنبيه فارقاً بين حكمين قد يتبادر إلى الذهن تساويهما، مع أنهما مختلفان في نظر الشرع؛ ومثاله:

عن كبشة بنت كعب بن مالك -وكانت تحت ابن أبي قتادة- أن أبا قتادة دخل عليها، فسكبت له وَضُوءًا، قالت: فجاءت هرة تشرب، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا بنت أخي؟! فقلت: نعم، قال: إِنَّ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ قَالَ -فِي اَلْهِرَّةِ-: "إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنْ اَلطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ."[1] فتعجُّبُ كبشةَ أتى من ظنها اشتراكَ الهرة مع الكلب في حكم النجاسة، فبين لها أبو قتادة اختلافهما في حكم الطهارة، بما سمعه من رسول الله ﷺ. وفي الحديث تعليل هذا الحكم بأن الهرة ليست نجسة، وبعلة أخرى أنها مما يغشى الناس في بيوتهم فيكون في الاحتراز عنها مشقة بخلاف الكلب.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ عَنِ اَلْوِصَالِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ اَلْمُسْلِمِينَ: فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اَللَّهِ تُوَاصِلُ؟ قَالَ: وَأَيُّكُمْ مِثْلِي؟! إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي."[2]

---

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي ومالك وأصحاب السنن، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٥، حديث رقم: ١٠٩٢.
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢، حديث رقم: ٤٢.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧، حديث رقم: ٧٥.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٣، حديث رقم: ٩٢.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص١٣١، حديث رقم: ٣٦٧.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٦١، حديث رقم: ٦٨٦٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧٤، حديث رقم: ١١٠٣.

ففي هذا الحديث لما توهم الصحابة أن الأحكام الشرعية سواء على جميع المكلفين، أرادوا الاقتداء بالنبي ﷺ فيما يفعله من الوصال، فبين لهم الشارع أن الحكم مختلف، وأن الوصال من خصائص النبي ﷺ لا يشرَكُهُ فيه أحد من عموم المكلفين، وبيَّن لهم علة هذا الاختصاص.

- **أن يذكر الشارع وصفاً ظاهراً في محل الحكم ابتداء، من غير سؤال، ولا حاجة لذكر هذا الوصف لو لم يكن علة للحكم:**

ومثاله ما روي عن ابن مسعود قال: لما كانت ليلة الجن، تخلف منهم -يعنى من الجن- رجلان، فلما حضرت الصلاة، قال لى النبي ﷺ: هل معك وَضوء؟ قلت: لا، معي إداوةٌ فيها نبيذ، فقال النبي ﷺ: "تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ."[1] فإن وصف المحل بطيب التمرة، وطهورية الماء يفيد تعليل جواز التوضؤ به.

- **أن يسأل الشارع عن وصف في محل الحكم، ثم يرتب الحكم على الجواب على هذا السؤال:**

ومن أمثلته في أحاديث الأحكام: ما روي عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قَالَ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنِ اِشْتِرَاءِ اَلرُّطَبِ بِالتَّمْرِ. فَقَالَ: أَيَنْقُصُ اَلرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟ قَالُوا: نَعَمَ، فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ."[2]

عَنْ أَبِي قَتَادَةَ اَلْأَنْصَارِيِّ ﷺ فِي قِصَّةِ صَيْدِهِ اَلْحِمَارَ اَلْوَحْشِيَّ، وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ -وَكَانُوا مُحْرِمِينَ-: "هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ

(١) رواه البيهقي وأبو داود والترمذي، وقال الترمذي: "أبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا يعرف له غير هذا الحديث." انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٩، حديث رقم: ٢٧.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩، حديث رقم: ٨٤.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٧، حديث رقم: ٨٨.

(٢) حديث صحيح، رواه أبو داود والترمذي والنسائي، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧١، حديث رقم: ٣٣٥٩.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٢٨، حديث رقم: ١٢٢٥.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٦٨، حديث رقم: ٤٥٤٥.

أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهِ."[1]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ كَانَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ اَلْمُتَوَفَّى عَلَيْهِ اَلدَّيْنُ، فَيَسْأَلُ: هَلْ تَرَكَ لِدَيْنِهِ مِنْ قَضَاءٍ؟ فَإِنْ حُدِّثَ أَنَّهُ تَرَكَ وَفَاءً، صَلَّى عَلَيْهِ، وَإِلَّا قَالَ: صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ.[2]

- **تقرير حكم مشابه لحكم المسئول عنه تنبيهاً باشتراكهما في الحكم على اشتراكهما في العلة:**

ومن أمثلة هذا القسم من أحاديث الأحكام:

عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُمَا- أَنَّ اِمْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى اَلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: "نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ، أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟! اقضُوا الله، فالله أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ."[3]

عن عمر ابن الخطاب ﷺ أنه قال: هششت يوماً، فقبَّلتُ وأنا صائم، فأتيتُ رسول الله ﷺ فقلت: صنعتُ اليوم أمراً عظيماً؛ قبَّلْتُ وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: "أرأيت لو تمضمضتَ بماء وأنت صائم؟ قال: فقلت: لا بأس بذلك، قال رسول الله ﷺ: ففيم."[4]

---

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٨، حديث رقم: ١٧٢٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٥١، حديث رقم: ١١٩٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٥، حديث رقم: ٢١٧٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٣٧، حديث رقم: ١٦١٩.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٦، حديث رقم: ١٧٥٤.

(٤) حديث صحيح، رواه البيهقي وأحمد، وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٨، حديث: رقم ٧٨٠٨.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٩، حديث: رقم ٣٧٢.

عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء؟! قالوا: لا يبقي من درنه شيء، قال: فذلك مَثَلُ الصلوات الخمس؛ يمحو الله بهن الخطايا."[1]

ويدخل ضمن هذا القسم صدور الاستفهام الإنكاري عند حصول مانع من التعليل، فيكون في هذا الإنكارِ التنبيهُ على فساد الحكم بتخلف العلة إيذاناً بالعلة المؤثرة فيه، ومن شواهده:

عن أنس ﷺ، أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهي، ثم قال رسول الله ﷺ: "أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟!"[2]

ب- المسالك العقلية (الاجتهادية):

- المناسبة:

المناسِب لغة: المشاكل للشيء، يقال: ليس بينهما مناسبة؛ أي: مشاكلة، ونَاسَبَهُ: أي: شاركه في النسب.[3]

واصطلاحاً: وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً، من حصول مصلحة، أو دفع مضرة.[4]

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٧، حديث رقم: ٥٠٥.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٢، حديث رقم: ٦٦٧.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٦٦، حديث رقم: ٢٠٨٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٩٠، حديث رقم: ١٥٥٥.

(٣) انظر مادة: (نسب) في:
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٧٥٦.
- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، القاهرة: طبعة بولاق، ١٣١٦هـ، ج٢، ص٦٠٢.

(٤) الإيجي، **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٩. وذكر نحوه:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٠.

• **حجية المناسبة وإفادتها العلية:**

أصل اعتبار المناسبة طريقاً من طرق تعليل الأحكام اعتماد التكاليف الشرعية على تحصيل المصالح للعباد، ودفع المفاسد عنهم، فما من تكليف إلا ويقصد الشارعُ من ورائه جلبَ مصلحة للمكلف، أو دفع مضرة عنه. إذا ثبت هذا الأصل، فينظر إلى كل تكليف من جهة ما يترتب عليه من مصالح بخصوصه، فيغلب على ظن المجتهد في كل حكم مصلحة خاصة شرع هذا الحكم من أجل تحصيلها.(1)

والدليل على رعاية الشارع مصالحَ العبادِ هو الاستقراء، فإنه يدل على أن كل حكم من أحكام هذه الشريعة يشتمل على تحقيق مصلحة للعباد، وحينئذ، فحيث ثبت حكم في صورة من الصور، وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد، ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعلّية، غلب على ظن المجتهد أن هذا الوصف المناسب هو المؤثِّرُ في تشريع الحكم.(2)

• **حالات المعنى المناسب لتشريع الحكم:**

والمعنى الذي يمكن أن يراه المجتهد مناسباً لتشريع الحكم له ثلاث حالات:

- أن يشهد الشرع بقبول هذا المعنى، كأن يدل عليه النص في الحكم محل النظر بخصوصه، أو في غيره من الأحكام، فهذا النوع من المعنى المناسب لا إشكال في اعتباره، ولا خلاف في إعماله، وإلا فإن في

---

(1) انظر هذا الدليل بتفصيل في:
- الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٣١٨ - ٣٣٣٥.

(2) انظر هذا المعنى في:
- الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٢.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٨١.
- الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨.

إهماله مناقضة لأحكام الشريعة.[1]

- أن يحكم الشرع بإلغاء هذا الوصف وإهداره، بأن تدل الأحكام الشرعية على أن هذا الوصف هدر في نظر الشرع، أو أن ترد الفروع الجزئية على عكسه، فهذا النوع من المعاني لا إشكال في إهداره، وأنه لا يجوز التعليل به.[2] وقد مثَّل له الغزالي بقول بعض العلماء لبعض الملوك -لما جامع في نهار رمضان-: "إن عليك صوم شهرين متتابعين،" فلما أُنكِرَ عليه؛ إذ لم يأمره بإعتاق رقبة، مع اتساع ماله، قال: "لو أمرته بذلك، لسَهُل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به." قال الغزالي: "هذا قول باطل ومخالفة لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال. ثم إذا عُرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي."[3]
- ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان، ولا بالاعتبار، نصٌّ معيَّنٌ. ولهذا المعنى المناسب قسمان:

القسم الأول: مناسب لا يلائم المعهود من أحكام الشرع، ولا يشهد له أصل معين، كالقول بفساد نكاح من تزوج المبتوتة بنِيَّةِ تحليلها لزوجها الأول، ولم يصرح بهذه النية، تخريجاً لهذا الفرع على وصف المعاملة بنقيض المقصود

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، (د. ت.)، ج٢، ص١١٣. وانظر أيضا:
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٢) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٦.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٥ - ٤١٦. وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥.

الفاسد، لأن المعاملة بنقيض المقصود في هذا الفرع لم يشهد لها نصٌّ، ولا هو مما يلائم تصرفات الشرع.

قال الشاطبي: "فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا يلائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق."[1]

القسم الثاني: أن يلائم المعنى المناسب تصرفاتِ الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنسٌ اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معيَّنٍ، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة.[2]

تأسيساً على هذا، فإن المناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع. ومعنى اعتبارها شرعاً، أن ترد الفروع الفقهية ببعض الأحكام الجزئية الموافقة لهذا المعنى. وليس المراد باعتبارها شرعاً أن ينص عليها الشارع، وإلا لم تكن العلة حينئذ مستفادة من المناسبة؛[3] قال الغزالي: "ونعني بشهادة أصل معين -يعني: للوصف المناسب- أنه مستنبط منه، من حيث إن الحكم ثبت شرعٌ على وَفقه."[4]

- **أوجه اعتبار الشارع للوصف المناسب:**

واعتبار الشارع للوصف المناسب يقع من أربعة أوجه:

- **الوجه الأول**: المناسب المؤثر، وهو أن يعتبر الشارع نوع الوصف

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥. وانظر كذلك:
- الرازي، **المحصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٧.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥، وقد ضرب الشاطبي لهذا النوع من المناسب عشرة أمثلة لمن أراد الاستزادة والتفصيل، وأصل هذه الفروع وغيرها ذكرها الغزالي في شفاء الغليل، انظر:
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢١١ - ٢٦٤.

(٣) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٧.

(٤) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص١٨٩.

المناسب في نوع الحكم، كالسكر مع الحرمة، فإن السكر نوع من الوصف، والتحريم نوع من الحكم، وقد اعتبره الشارع في الخمر؛ إذ حَرَّمَها للوصف المناسب المؤثر، الذي هو السكر، فيلحق بها النبيذ، لمشاركته لها في هذا الوصف؛[1] قال الرازي: "إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم، كان النبيذ ملحَقًا بالخمر، لأنه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين، إلا اختلاف المحلين، واختلاف المحل لا يقتضي -ظاهراً- اختلاف الحالين."[2]

- **الوجه الثاني**: أن يعتبر الشارع نوع الوصف المناسب في جنس الحكم، كوصف النَّسَبِ من الطرفين مع حكم التقديم، فإن الأخوة من الأبوين نوع من الوصف، وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب، فإنه قدمه في الميراث؛ فيقاس عليه في الولايات الشرعية، كالنكاح، والصلاة عليه، وتحمُّلِ الدية، لاتفاقهما في الجنسية، وإن اختلفا في النوعية، فإن التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث، قال الرازي: "لا شك أن هذا القسم دون القسم الأول في الظهور لأن المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقل من المفارقة بين نوعين مختلفين."[3]

- **الوجه الثالث**: أن يعتبر الشارع جنس الوصف المناسب في نوع الحكم، مثاله إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، تعليلاً بالمشقة، فإنه ظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط قضاء الصلاة، وذلك مثل تأثير المشقة في السفر، في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين،[4] وإنما

(١) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٧.

(٢) الرازي، **المحصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٣ - ١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ج٥، ص١٦٤.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

اعتبرنا الأول جنساً والثاني نوعاً، لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض، من حيث إن المشقة الأولى اختيارية والأخرى اضطرارية، أما التخفيف عن المسافر والحائض، فإنه واحد.[1]

- **الوجه الرابع**: أن يعتبر الشارع جنس الوصف المناسب في جنس الحكم، مثاله اجتهاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عندما حدَّ شارب الخمر بحد القاذف، حيث أقام الشُّرْبَ مقام القذف، إقامةً لِمَظِنَّةِ الشيء مقامه، قياساً على الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة، وقال تعليلاً لهذا الاجتهاد: "إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري،" ووافقه الصحابة على هذا الاجتهاد. ففي هذا المثال اعتبر الشارع التي هي جنس لمظنة الوطء، ولمظنة القذف، في الحكم، الذي هو جنس لإيجاب حد القذف، وحرمة الوطء، والمراد بالجنس هنا الجنس القريب.[2]

وللأصوليين تقسيمات متعددة للمناسب المعتبر شرعاً، فيقسمونه باعتبار ذاته إلى مناسب حقيقي عقلي، ومناسب خيالي إقناعي،[3] ثم يقسمون المناسب الحقيقي بعد ذلك إلى مناسب دنيوي ومناسب أخروي،[4] ويقسمون المناسب باعتبار مراتب المقاصد في شرع الأحكام إلى: المناسب الضروري، والمناسب

---

(١) هذا الفرع مبني على التسليم بأن قصر الصلاة للمسافر رخصة، وأنه أسقط عنه قضاء الركعتين من الصلوات الرباعية، أما على قول من يرى وجوب القصر، فلا يتخرج عليه هذا المثال.

(٢) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨، وانظر تفصيل الرازي لمراتب الجنسية في هذا الباب في:
- الرازي، **المحصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٥، وما بعدها.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص١٧٢. وانظر أيضاً:
- الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٣.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٤ وغيرها.

(٤) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٥١.

الحاجي، والمناسب التحسيني.[1]

إلا أنه مع تطور علم المقاصد ونمو مباحثه، ونضج موضوعاته، أصبحت هذه الموضوعات وتفصيل القول فيها من صلب موضوعات علم مقاصد الشريعة، وأصبح هذا العلم هو الأولى ببحثها وإنعام النظر فيها.

- السبر والتقسيم:

والسبر لغة: الأصل واللون والهيئة والمنظر، يقال: إنه لَحَسَنُ السَّبْرِ، إذا كان حسن الهيئة واللون، والسبر أيضاً الاختبار والتجربة، ومصدرُ سَبَرَ الجُرحَ يَسْبُرُهُ ويَسبِرُهُ سَبْرًا، نَظَرَ مقدارَهُ وقاسه، ليعرف غَوْرَهُ، ومنه سُمِّيَ مقياس عمق الجروح مِسْبَارًا، وفي حديث الغار قال أبو بكر: "لا تَدْخُلْهُ حَتَّى أَسْبُرَهُ قَبْلَكَ؛" أي: أختبرَهُ وأَنْظُرَ هل فيه أحد أو شيء يؤذي.[2]

---

(١) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص١٦١. وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤.
- الإيجي، **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٠.
- المحلّى، **شرح جمع الجوامع**، مع حاشية البناني، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٠.

(٢) انظر مادة (سبر) في:
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري. **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط. ١، ١٩٧٨م، ج١، ص١٣٤.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: السقا وحسين نصار، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط. ١، ١٩٥٨م، ج٨، ص٤٨٦.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٤٨٧، وج٣، ص٤٧٧.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص٢٠٧.
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: مرجع سابق، ج٣، ص١٢٧.
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٧٥.
- اليازجي، إبراهيم. **نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط. ٢، ١٩٧٠م، ص٤٤٠.

والتقسيم لغة: تجزئة الشيء، وجعله أقساماً وأنواعاً، وذلك يستدعي تقدُّمَ ما يتناول الأقسام؛ نحو: "الكلمة: اسم وفعل وحرف."[1]

والسبر والتقسيم اصطلاحاً: حصر الأوصافِ الموجودة في الأصلِ، الصالحةِ للعلية في عدد، ثم إبطال بعضها، وهو ما سوى الذي يُدَّعَى أنه العلة، واحداً كان أو أكثر.[2]

وقد اعتمد القرآن الكريم دليل السبر، فاستعمله في بعض استدلالاته، من ذلك قولُهُ تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [الطور: ٣٥ - ٣٦]. ومن شواهد الاستدلال بالسبر في السنة النبوية قوله ﷺ في ابن صياد، وقد ظن عمر أنه دجال آخر الزمان: "إِنْ يَكُنْهُ، فَلَنْ تُسَلَّطَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْهُ فَلَا خَيْرَ لَكَ في قَتْلِهِ."[3]

(١) العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، تنظيم: الشيخ بيت الله بيات، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط. ١، ١٤١٢هـ، ص١٢٩.

(٢) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٨٢ - ٢٨٣.
- الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٢٨.

وقد كان الأصل أن يسمى هذا المسلك بالتقسيم والسبر؛ اعتمادا على أن السبر لا يكون إلا بعد التقسيم، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار، والاختبار هو المقصد، وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل، قدم السبر، لأنه المقصد والأهم، وأخر التقسيم؛ لأنه وسيلة أخفض رتبة من المقصد. انظر:
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٣٩٨.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٤، حديث رقم: ١٢٨٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٤٤، حديث رقم: ٢٩٣٠.

وانظر هذه الشواهد في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٨٣.

• **أقسام السبر والتقسيم:**

ينقسم السبر والتقسيم قسمين:

▪ **السبر والتقسيم المنحصر (أو الحاصر):**

وهو ما كانت قضيتُهُ منحصِرة في أقسامها المذكورة فيه على سبيل القطع، ومن أظهر أمثلته التقسيم الدائر بين النفي والإثبات (النقيضين)، فإنه لا واسطة بينهما، وهذا النوع من التقسيم حجة يفيد العلم، يقول الجويني: "إن كان التقسيم العقلي مشتملاً على النفي والإثبات حاصراً لهما، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت،"[1] ودليل ذلك أن "كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض، فيُنتج إثباتُ أحدهما نفيَ الآخر، ونفيُ أحدِهما إثباتَ الآخر."[2]

▪ **السبر والتقسيم المنتشر:**

والمراد بهذا التقسيم ما لم تكن أقسامه محصورة للناظر على سبيل القطع، بل يغلب على ظنه انحصارها، وهذا النوع من التقسيم ظنيُّ الدَّلالة؛ إذ "لا يشترط أن تنحصر قضية التقسيم في قسمين؛ بل شرطه أن تستوفى أقسامه،"[3] وإذا لم يكن منحصراً، تعذر القطع باستيفاء الأقسام، فلا يبرح مرتبة الظن.

ومثال استخراج علل الأحكام بالسبر والتقسيم: أن ينظر المجتهد في الوصف المؤثر في كون القمح من الأصناف الربوية التي لا يجوز التفاضل والنَّساءُ فيها،

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٤، ويحكي أبو القاسم الأنصاري عن شيخه أبي المعالي هذه القضية فيقول: "التَّقْسِيمُ إذَا كَانَ دَائِرًا بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ، فَإِنَّهُ يُفِيدُ العِلْمَ ضَرُورَةً عِنْدَ شَيْخِنَا الإِمَامِ ﷺ." انظر:
- النيسابوري، **الغنية في الكلام**، مرجع سابق، ل ٢٣أ، ل ٦١ب.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤.

فيقول: بحثت في أوصاف البُرِّ، فلم أجد ثَمَّ ما يصلح للعلية إلا الطُّعْمَ، أو القُوتَ، أو الكيل، لكن الطعم أو القوت لا يصلحان عند التأمل، فتعين أن يكون الكيل هو الوصفَ المؤثِّرَ في ربويته، فقد حصر المجتهد الأوصاف الصالحة للتعليل في ثلاثة، واختبرها فتبين بطلان وصفين من الثلاثة، فتعين أن يكون هذا الوصف الثالث هو المؤثر في ربوية القمح.[1]

• **ضوابط حذف الأوصاف غير الصالحة للعلية:**

ومن الضوابط المهمة الحاكمة لحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليل بها:

- **الضابط الأول:** ثبوت الحكم في صورة من دون الوصف المذكور، فيعد هذا دليلاً على أن هذا الوصف قد ألغاه الشرع، فأثبت الحكم من غيره، فلا يكون حينئذ مؤثراً في تشريع الحكم. مثاله: أن يقيس القائس الذرة على القمح في الربوية بجامع أن كلاً منهما مكيل، بانياً قياسه على حصر الأوصاف المحتملة لتعليل الربوية في الطعم، والقوت، والكيل، ثم يحذف وصف القوت من تقسيمه، لثبوت حكم الربوية في الملح، وهو ليس بقوت.[2]

- **الضابط الثاني**: أن لا يكون الوصف المحتمل للتعليل من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه مطلقاً، في جميع الأحكام، كالتفاوت في الطول والقصر، والسواد والبياض، فإنه لم يعتبره الشارع في القصاص، ولا الكفارة، ولا الإرث، ولا العتق، فلا يعلل به حكم أصلاً، أو يعلم أن الشارع ألغاه في بعض الأحكام، كالاختلاف في الذكورة والأنوثة، فإن الشارع وإن اعتبره في الولايات الشرعية، من القضاء، والشهادة،

---

(١) المحلّى، **شرح جمع الجوامع**، مع حاشية البناني، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٥. وانظر أيضاً:
- الإيجي، **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٧.

والرواية، وولاية النكاح، والإرث، إلا أنه ألغاه في أحكام العتق، فلا يعلل به شيء من أحكامه الدنيوية.[1]

- الدوران (الطرد والعكس):

الدوران لغة: الطواف؛ يقال: دار يدور دوراً، ودوراناً؛ بمعنى: طاف، ومنه يقال: دوران الفلك: أي تواتر حركاته بعضها إثر بعض، من غير ثبوت ولا استقرار.[2]

وصيغة: "فَعَلان"، التي بني الدَّوَرَانُ على مِثالها تدل على كثرة الحركة والاضطراب، كالغليان، والهيجان، والخفقان، والجولان، وغيرها.[3] وعلل سيبويه اختيار هذه الصيغة بأن العرب قابلوا بتَوَالي حركات الأمثال تواليَ حركات الأفعال.[4] وهذه الصيغة مناسبة لدوران الحكم مع الوصف المؤثر فيه وجوداً وعدماً؛ فإن الحكم لا يبرح علته أبداً، بل يدور معها حيث دارت، وجوداً وعدماً.

---

(١) الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **غاية الوصول شرح لب الأصول**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٠هـ، ص١٢٢.

(٢) انظر مادة: (دور) في:
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٩.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٥٠.
- الرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص٢١٥.

(٣) ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج٢، ص١٥٢. وانظر أيضاً:
- مرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الهداية، (د. ت.)، ج١، ص٢٨٦.
- القرشي، أبو الفضائل الحسن بن حيدر بن علي. **نقعة الصديان فيما جاء على الفعلان**، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض: مكتبة المعارف، ط. ١، ١٩٨٢م، ص٢١.

(٤) السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١، ص٤١.

واصطلاحاً: أن يثبت الحكم عند ثبوت وصفه وينتفي عند انتفائه.[1]

وشرط الدوران اتحاد المحل، وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بأن يكون الدوران في صورة واحدة، كالسكر مع العصير، فإنه لما كان عصيراً كان حلالاً؛ لانتفاء وصف الإسكار عنه، ولما تخمَّر، أصبح حراماً لثبوت الإسكار فيه، ولما زال عنه الإسكار بأن صار خَلاً، أضحى حلالاً، لزوال علته، التي هي الإسكار.

أما فرض الدروان مع اختلاف الجهة، بأن يكون الدوران في محلين مختلفين، كأن يقال الطعم علة الربا، لما وجد في التفاح ثبتت الربوية، ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربوياً، فهذا الدوران فاسد لافتقاره إلى شرط اتحاد المحل؛[2] فإن شرط التناقض اتحاد الجهة.[3]

---

(١) انظر تعريف الدوران في:
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢٦٧.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٧.
- الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٨.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٨.

(٢) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٣) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٤. وانظر أيضاً:
- العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٧.
- الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٥. وانظر أيضا:
- البابرتي، **العناية شرح الهداية**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٨.



الفصل الخامس

المصلحة



تمهيد:

من الآفات التي شاعت عند الأصوليين -وخاصة منهم المتكلمين- غلبةُ التنظير الذهني والسيرُ مع تسلسله ولزومياته، بغض النظر عن التطبيق الفقهي ومساراته العملية. وهكذا كثيراً ما نجد التنظير الأصولي في وادٍ، والتطبيق الفقهي -في المسألة نفسها- في وادٍ آخر. وتحديداً أعني أننا نجد النظر الأصولي يتسم بالتشديد والتضييق، ونجد العمل الفقهي يتسم بالتوسعة والمرونة.

فنجد آيات الأحكام قليلة مضيقة عند الأصوليين، وكذلك أحاديث الأحكام، في حين أن الفقهاء يستدلون على الأحكام بأضعاف ما قدره الأصوليون منها.

ونجد جمهور الأصوليين ينكرون شرع من قبلنا، في حين أن الفقهاء يستدلون بالآيات والأحاديث جميعها، التي تحكي شرع من قبلنا.

ونجد شروط انعقاد الإجماع المعتبر، ثقيلة وشبه مستحيلة، ولكن الإجماع عند الفقهاء متحقق وكثير التحقق.

ونجد شروطاً أصولية عسيرة للاجتهاد والمجتهدين، أمّا الأمر فمتيسّر ومعتدل عند الفقهاء.

ومنع الأصوليون -أو بعضهم- إجراء القياس في أبواب فقهية عدة، كالرخص والعبادات، والحدود والكفارات، ولكن القياس فيها شائع معمول به عند نظرائهم من الفقهاء، حتى من المذهب نفسه.

ومن هذا الباب قضية المصلحة، التي ضيق عليها الأصوليون حتى كادوا يجهزون عليها، أمّا الفقهاء فلا يقومون ولا يقعدون إلا بها. وحتى الإمام المؤسس محمد بن إدريس الشافعي، لا نجد مكاناً للمصلحة في تنظيراته الأصولية، وأما صنوها الاستحسان فقد قال فيه ما قال... مع أنها جزء أساسي من قواعده في الفقه والاجتهاد، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

أولاً: المصلحة: تعريفات وتقسيمات

دأب الأصوليون منذ الإمام الغزالي على تقسيم المصلحة من حيث موقعُها في الشرع إلى أنواع ثلاثة:

- المصلحة المعتبرة: وهي كل مصلحة شهد الشرع لها بالاعتبار، بتنصيصه عليها صراحة أو ضمناً، فالمهم أن يكون لها أصل خاص يشهد لمشروعيتها واعتبارها.
- المصلحة الملغاة: وهي كل مصلحة جاءت على خلاف مقتضى الشرع، كالمحرمات والبدع التي لا أصل لها، فهي ساقطة الاعتبار.
- المصلحة المرسلة: وهي كل مصلحة لا تنافي الشرع، لكن الشرع لم يشهد لها لا نصاً ولا قياساً، فهي مصلحة مسكوت عنها، لم يَرِدْ فيها شاهد بالاعتبار ولا شاهد بالإلغاء، فبقيت مرسلة.

هذا التقسيم الثلاثي يحتاج إلى بعض التوضيح والاستدراك، خروجاً من اللبس الذي قد يجر إليه. فقد يظهر من خلاله أن الشرع عمد إلى مصالح العباد، فجعل قسماً منها معتبراً، وجعل قسما آخر مهدراً، وجعل قسماً ثالثاً مرسلاً لا حكم له فيه.

ولرفع هذا اللبس، نوضح حقيقة المقصود بالمصلحة الملغاة والمصلحة المرسلة.

ففيما يخص "المصلحة الملغاة"، يجب التنبيه على أنها في حقيقتها أو في مآلها ليست مصلحة، وإنما هي مفسدة. فالشرع الذي تتلخص مقاصده في جلب المصالح وتكثيرها وحفظها، لا يمكن أن يلغي أي مصلحة حقيقية للناس. فتسمية ما ألغاه الشرع مصلحة، إنما هو بالنظر إلى ظاهر الأمر وعاجله، أو بالنظر إلى جانب واحد دون سائر جوانبه. أما ما كان مصلحة في حقيقته وغالب شأنه وعاقبة أمره، فهو حتماً معتبر ومحفوظ في الشرع.

وفيما يخص "المصلحة المرسلة" التي يقال عنها: لم يَرد نص بشأنها، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، فهذا إنما يصدق على النص الجزئي الخاص بها. أما النصوص الكلية والقواعد الشرعية، فإنها تشمل بعموماتها ومقتضياتها جميع المصالح دون استثناء، فهي مصالح معتبرة بهذا المعنى.

وعلى أساس هذا التوضيح، يمكن القول: ليس هناك مصلحة حقيقية ملغاة، وما ألغاه الشرع لا يكون مصلحة إلا عند الضرورات التي تبيح المحظورات. وكذلك ليس هناك مصلحة مرسلة كل الإرسال، بل هي مرسلة من وجه معتبرة من وجه، كما سنوضحه في مبحث حجية المصلحة.

فإذا كانت المصالح كلها معتبرة في الشرع، فما هو مفهوم هذه المصلحة وما مضمونها؟

١- مفهوم المصلحة وأنواعها

اشتهر عند الأصوليين تعريف المصلحة -وكذلك ضدها المفسدة- بما قاله الفخر الرازي: "المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه."[(١)] وهو التعريف الذي تممه ووضحه عز الدين بن عبد السلام بقوله: "المصالح أربعة أنواع: اللذاتُ وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية."[(٢)]

ومع هذا التفصيل الزائد في تعريف ابن عبد السلام، يظل مفهوم المصلحة والمفسدة بهذا التعريف مُجْمَلاً شديد الاختصار. فهو بحاجة إلى شيء من التفصيل والبيان. لذلك نقرر ما يلي:

---

(١) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٠. وانظر كذلك:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٧.

(٢) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص١٠

أ- المصلحة شاملة لما هو ديني وما هو دنيوي، كما قال الرازي: "المصلحة هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً، ثم قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً. وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً. ثم قد يكون مصلحةً بذاته وأوصافه، كوجود الشمس والقمر، وقد يكون مصلحةً بمعنى اشتمالِه على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه. والمصلحة الشرعية: هو الوصف الذي يتضمن -في نفسه أو بواسطةٍ- حصولَ مقصود من مقاصد الشرع، دينياً كان ذلك المقصودُ أو دنيوياً."[1]

ب- والمصلحة تشمل مصالح الخلق في هذه الحياة الدنيا، وكذلك مصالحهم في الدار الآخرة، كما قال الشاطبي: "وَضْعُ الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً."[2]

والعاجل والآجل من المصالح، وإن كان في الغالب مقصوداً بهما ما هو دنيوي وما هو أخروي، فهما يمكن التعبير بهما عما هو آني أو قريب من المصالح، وما هو مآلي بعيد. فمفهوم المصلحة يشمل ذلك كله؛ يشمل ما هو واقع قائم، وما هو متوقع قادم. ومن عادة الناس وآفاتهم أنهم يركزون نظرهم وطلبهم على ما هو عاجل وقريب، ويغفلون عما هو آجل وبعيد. ولذلك اعتنت الشريعة بالتنبيه على المصالح والمآلات الآجلة البعيدة، والبناء عليها.

ت- والمصلحة الشرعية شاملة لما هو حسي مادي بدني، ولما هو نفسي معنوي روحي، كما يشير إليه ابن عبد السلام بتفريقه بين اللَّذات والأفراح، وبين الآلام والغموم. بل هو مضمن كذلك في تعريف المصلحة باللذة وتعريف المفسدة بالألم. فاللذات المعنوية -كلذة العلم

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط. ١، ١٤١٣هـ، ص٥٢ - ٥٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٦.

والفكر والعبادة وسلامة القلب والشعور بالأمن والطمأنينة النفسية- لا تقل أهمية واعتباراً عن اللذات الحسية، من أكل وشرب ودفء ونوم وعافية بدنية، بل قد تكون أعلى وأولى. وكذلك شأن الآلام المعنوية مع الآلام الحسية.

ث- وهي شاملة للمصالح ذاتها، ولما يكون وسيلة وسبباً إليها؛ أي شاملة للمقاصد ووسائلها وأسبابها، كما هو مصرح به في التعريفات المذكورة آنفاً. فوسائل المصالح وأسبابُها تُعَدُّ من جملة المصالح، مثلما أن وسائل المفاسد وأسبابَها معدودة من جملة المفاسد. وهذا راجع إلى الطبيعة العملية للشريعة وأحكامها؛ إذ يُنظر إلى الأشياء والتصرفات ويُحكم عليها، بحسب نتائجها وآثارها ومآلاتها. ذلك أن الأسباب والوسائل قد لا تكون -في ذاتها- لا مصلحة ولا مفسدة، ولكنها تعدّ مصلحة إذا كانت تفضي إلى المصلحة، وتعّد مفسدة إذا كانت تفضي إلى المفسدة.

ج - والحديث عن المصلحة يتضمن ضدها وهي المفسدة، "فالمصلحة نقيض المفسدة،"[(١)] ولذلك فكل ما يقال في المصلحة يقال مثله أو ضده في المفسدة. ومعلوم أن درء المفسدة يعدّ مصلحة، وأن تفويت المصلحة يعدّ مفسدة، واجتنابُ الشر خير، وتفويت الخير شر. ولما تحدث الغزالي عن المقاصد الضرورية الخمسة قال: "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة."[(٢)]

ومن هنا جاءت قاعدة سد الذرائع، المخصَّصةُ للوقاية من المفاسد وسدِّ أبوابها. وهي قاعدة مجمع عليها عند فقهاء المذاهب، باستثناء الظاهرية. فَسَدُّ الذرائع إنما هو وجه من وجوه حفظ المصالح، كوْن أن كل ما يدرأ

(١) الرازي، **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٧.

مفسدة محققة أو راجحة الوقوع، ويَحُول دون وقوعها، فهو مصلحة. ولدرء المفاسد كذلك جاءت القاعدة المروية عن الخليفة عمر بن عبد العزيز والإمامِ مالك: "تَحْدُث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور." ولذلك قال ابنُ فرحون "للقاضي تحليف الشاهد بالطلاق إن اتهمه؛"[(1)] أي لقاعدة "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور،" وهو من كلام عمر ابن عبد العزيز، استحسنه مالك، لأن من قواعد مذهبه مراعاة المصالح العامة."[(2)]

٢- اعتبار المصلحة والمفسدة بحسب ما غلب

المصالح والمفاسد في الواقع المَعيش لا تكاد توجد متمحضة ومنفصلة بعضها عن بعض. بل ما من مصلحة إلا وهي ممتزجة أو متلازمة مع قدر من المفسدة والضرر، قَلَّ أو كثر. وما من مفسدة إلا وفي ضمنها قدر من المصلحة والنفع قل أو كثر.

وأَوضحُ شاهد على ذلك قوله تبارك وتعالى﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴿٢١٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٩]. فالآية قررت بصريح العبارة أن في الخمر والميسر منافعَ للناس، لكنها نبهت على أن ما فيهما من إثم وفساد هو أكبر من تلك المنافع. فمن هنا صار الخمر والميسر من جملة المفاسد المحرمة، وأما منافعهما فلا تنكر، ولكنها مغمورة لا يُؤبَه لها.

ومن هنا فالمصلحة تعدّ مصلحة وتسمى مصلحة متى كان صلاحها ونفعها غالباً، أو كانت عاقبة أمرها خيراً. والمفسدة تعدّ مفسدة وتسمى مفسدة متى كان ما فيها من فساد وضرر غالباً، أو كانت عاقبة أمرها شراً. وهذا مُطَّرِد في جمهرة المصالح والمفاسد، بحيث إن المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة عزيزة

---

(١) يعني: إن شك في صدقه.

(٢) الدردير، أحمد أبو البركات. **الشرح الكبير**، مع حاشية الدسوقي، وتقريرات الشيخ محمد عليش، تحقيق : محمد عليش، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٤، ص١٧٤.

الوجود. بل من العلماء من يميل إلى أن الامتزاج بين المصالح والمفاسد مطرد في جميعها دون استثناء، كما يظهر في قول القرافي: "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قَلَّت على البعد، ولا مفسدةٍ إلا وفيها مصلحة، وإن قَلَّت على البعد ..."(١)

وعلى هذا النحو سار الشاطبي، فلم يستثن من مصالح الدنيا ومفاسدها شيئاً. فكلها في نظره إنما تُعدُّ مصالحَ أو مفاسدَ على أساس التغليب لا غير. قال: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تُفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عُرفًا. وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عُرفًا. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة ..."(٢)

٣- المصالح والمفاسد درجات

اختلاف المصالح والمفاسد وتفاوتها في أوزانها ومراتبها أمر قد لا يجهله ولا يجادل فيه أحد من حيث المبدأ. ولكن الإشكال والجدال يقع في الترتيب الفعلي للمصالح والمفاسد، وتمييز راجحها من مرجوحها، وفاضلها من مفضولها، ومُقَدَّمِها من مُؤَخَّرِها.

قال ابن تيمية: "فتفطن لحقيقة الدين وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تَعرفُ ما ينبغي من مراتب المعروف ومراتب المنكر، حتى تُقَدِّم أهمها عند المزاحمة، فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به

---

(١) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٧٨.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦، وانظر مزيد بيان لهذه المسألة في:
- الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٣ وما بعدها.

الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر، وجنس الدليل وغير الدليل، يتيسر كثيراً، فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث تُقَدِّمُ عند التزاحم أعرفَ المعروفين فتدعو إليه، وتُنْكِرَ أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين."[1]

ولذلك قيل: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين.

وأنشد بعضهم:

إن اللبيب إذا بدا مِن جسمِه   مرضان مختلفان داوى الأخطرا[2]

ولضبط هذا الأمر عَمِل العلماء على بيان رتب المصالح ومعايير ترتيبها وقواعد المفاضلة والترجيح بينها، عند التعارض وتعذُّرِ الجمع. ولأجل ذلك:

- قسموا المقاصد والمصالح الشرعية إلى ثلاث مراتب: ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وثمرة التقسيم هي أن الضروريات مقدمة على الحاجيات، وهما معاً مقدمتان على التحسينيات.
- وقسموا هذه المصالح كلها إلى مصالح عامة وخاصة، وكلية وجزئية، وينتج عن هذا تقديمُ العامِّ منها على الخاص والكليِّ على الجزئي.
- وقسموا الضروريات إلى خمسِ كليات جامعة هي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال. ونصوا على أنها ليست على وِزان واحد، وأن بعضها مُقَدَّمٌ على بعض. فاتفقوا على أن الدين في المرتبة الأولى، وأن النفس في المرتبة الثانية، وأن المال في المرتبة الخامسة. واختلفوا في النسل والعقل، فبعضهم يقدم هذا وبعضهم يقدم هذا.

---

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١، ص٢٩٨.

(٢) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٥٤.

ومن هذا الباب -على سبيل المثال- قولُ الفخر الرازي: "فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية. فإذا كانت السعادة العلمية (العقل) راجحةً على السعادة الجِسمانية، فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية."(١)

ومما يجدر التذكير به أن التعبير عن مفهوم المصلحة والمفسدة، أو عن بعض جوانبهما، كثيراً ما يقع بألفاظ أخرى، مثل المعروف والمنكر، والحسن والقبح، والمنفعة والمضرة ... وقال ابن عبد السلام: "ويُعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد."(٢)

ومن أكثر الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم للتعبير عن مختلف أنواع المصالح والأفعال المصلحية، التعبيرُ بالصالحات أو بالعمل الصالح، مثل قوله جل وعلا: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ٣﴾ [العصر: ١ - ٣]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ ٥١﴾ [المؤمنون: ٥١].

فهذه هي المصلحة التي نتحدث عنها وعن مراعاتها والعمل بمقتضاها، سواء سميت مرسلة أو معتبرة، وسواء روعيت وعُمل بها فيما لا نص فيه، أو روعيت مع النص وغيره من أدلة الشرع.

ثانياً: حجية المصلحة

مبحث الحجية يتعلق -بالدرجة الأولى- بما يعرف عند الأصوليين باسم "المصلحة المرسلة"، ويسمونها "المناسب المرسل"، و"الاستدلال المرسل"،

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج١، ص٣٤٢.

(٢) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٤.

وتسمى كذلك "الاستصلاح"، كما عند الغزالي وغيره."وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليه اسم الاستدلال."[1]

ومحل كلامنا -أو محل النزاع- هو: هل المصلحة بذاتها حجة في الشرع؟ بمعنى هل تُبنى عليها وتُستنبط منها الأحكام الشرعية؟ بعبارة أخرى: هل المصلحة دليل شرعي كبقية الأدلة الشرعية أم ليست كذلك؟

الناظر في عدد من كتب الأصول يجد أن حجية المصلحة المرسلة مختلَف فيها، وأن القائلين بها هم الإمام مالك وأتباع مذهبه، خلافاً للجمهور.

فمن ذلك أن أبا حامد يقول في آخر القطب الثاني المخصص لأدلة الأحكام: "الأصل الرابع من الأصول الموهومة: الاستصلاح. وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ..."[2] ثم يؤكد في النهاية "أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً[3] برأسه، بل مَن استصلح فقد شرَع، كما أن مَن استحسن فقد شرَع."[4]

وذكر الرازي أن "مذهب مالك رحمه الله أن التمسك بالمصلحة المرسلة جائز،"[5] وهو كلام يشير إلى أن التمسك بهذا الأصل خاص بمالك، ولا يصح عند غيره.

وأبعدَ سيفُ الدين الآمديُّ حتى قال: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نُقل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه ..."[6]

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٧٧.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٤.

(٣) أي: بعد الأصول الأربعة المعتبرة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٤٣١.

(٥) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢٢.

(٦) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٠.

غير أن فريقاً آخر من الأصوليين كان أكثر تثبتاً في المسألة وأوضح رؤية لها.

بداية ذلك نجدها عند إمام الحرمين، الذي ذكر أن إنكار حجية المصلحة ينحصر في بعض متكلمي الأشاعرة، في حين أن القول بها شائع ومشترك بين المالكية والشافعية والحنفية، مع تفاوت في ذلك ما بين إفراط وبُعْدٍ يراه واقعاً عند مالك، واعتدالٍ وقُرب يراه عند غيره، وخاصة عند الإمام الشافعي.

قال إمام الحرمين: "ذهب القاضي(1) وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصْرِ المعنى فيما يستند إلى أصل.

وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فَرُئِيَ يُثبت مصالح بعيدةً عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى [اعتماد] الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه -أي: الشافعي- لا يستجيز النأيَ والبعد والإفراط، وإنما يُسَوِّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبهيةً بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارةٍ في الشريعة.(2)

على أن مسألة الإفراط والنأي، أو التوسط والقرب، مسألة تقديرية نسبية، فليس قولُ أحد فيها حجةً على غيره من العلماء. ففي حين نجد إمام الحرمين يصف مالكاً بالإفراط والاسترسال والبعد، ويصف الشافعيَّ بخلاف ذلك، نجد غيره يقول: "لا تَظهرُ مخالفة الشافعي لمالك في المصالح، فإن مالكاً يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره أفضى نظرُه إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادَمَها أصل من أصول الشريعة. وما حكاه

---

(1) يقصد القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦١ - ١٦٢.

أصحاب الشافعي عنه لا يعدو هذه المقالة."[1]

وقد يكون ابن دقيق أكثر دقة في قوله عن العمل بالمصلحة: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكنْ لهذين ترجيحٌ في الاستعمال على غيرهما."[2]

وبهذا نصل إلى كلمة فصل وعدل للزركشي، وهي قوله: "والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك."[3]

١- مسلكان جامعان في بيان حجية المصلحة المرسلة

أورد الفخر الرازي بياناً جامعاً للاستدلال على حجية المصلحة المرسلة، نسبه إلى الإمام مالك، قال فيه: "ومذهب مالك رحمه الله أن التمسك بالمصلحة المرسلة جائز. واحتج عليه بأن قال: كل حكم يُفْرض: فإما أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، أو مفسدة خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً.

وهذا على ثلاثة أقسام: لأنهما إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة.

فهذه أقسام ستة.

---

(١) نقله الزركشي عن البغدادي في "جنة الناظر"، انظر:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٥١.

(٢) نقله الزركشي في:
المرجع السابق، ج٧، ص٣٥١.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص١٩٤. والزركشي هنا إنما يقرر ويكرر ما قاله القرافي في شرح تنقيح الفصول.

أ- أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح.

ب- أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا كذلك لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شَرٌّ كثير.

ت- أن يستوي الأمران، فهذا يكون عبثاً فوجب أن لا يشرع.

ث- أن يخلو عن الأمرين، وهذا كذلك يكون عبثاً، فوجب أن لا يكون مشروعاً.

ج - أن يكون مفسدة خالصة، ولا شك في أنها لا تكون مشروعة.

ح - أن يكون ما فيه من المفسدة راجحاً على ما فيه من المصلحة، وهو كذلك غير مشروع، لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة.

وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع. والكتاب والسنة دالان على أن الأمر كذلك، تارة بحسب التصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه.

غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة أو غالب المصلحة أو المفسدة. فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد."[1]

وللشيخ ابن عاشور مسلك خاص به لإثبات حجية المصلحة المرسلة من غير تردد، وهو قياسها على حجية القياس وجعْلُهما معاً من باب واحد، بل يرى أن حجية المصلحة أولى بالثبوت من حجية القياس، وأن العملَ بالمصلحة

(1) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢٢ - ٢٢٤.

أقوى من العمل بالقياس، "لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمُه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً، لقلة صور العلة المنصوصة، فَلَأَنْ نقولَ بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي."(١)

فالعمل بالمصلحة المرسلة قياس كلي، فحجيتها لذلك أولى وأحق من القياس الجزئي.

٢- شروط وضوابط لاعتبار المصلحة المرسلة

بقي أن نقف قليلاً مع الانتقاد الموجه للأخذ بالمصالح المرسلة، وهو يتلخص في تصويره وكأنه مجرد استصلاح مزاجي أو عرفي أو عقلي، ليس له رابط ولا ضابط. ثم يعود هؤلاء المنتقدون -أو بعضهم- لفتح باب الأخذ بالمصلحة بشروط تتأرجح عندهم بين اشتراط أن تكون المصلحة كلية ضرورية قطعية، أو الاقتصار على اشتراط رجوعها إلى المحافظة على مقاصد الشرع، أو الاكتفاء بألا تكون من المصالح الغريبة عما عُلم من المصالح الشرعية المعتبرة.

وقد انتهى الإمام الغزالي إلى القول: "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مُطَّرَحة. ومن صار إليها فقد شرَع، كما أن من استحسن فقد شرَع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة؛ إذِ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودةً عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٥.

وقرائنِ الأحوال وتفاريق الأمارات، فتسمى لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتِّباعها، بل يجب القطع بكونها حجة."[1]

والحق أن كل هذا الكلام لا غبار عليه ولا ينازع فيه أحد، لا من أهل الاستصلاح ولا من أهل الاستحسان. وها هو الشاطبي -أحد أبرز المدافعين عن المصالح المرسلة- يحدد ماهيتها ونطاقها في جملة شروط:

"أحدها: الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

والثاني: أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عُقل منها وجرى على وفق المناسبات المعقولة، التي إذا عُرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك.

والثالث: أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفعِ حرج لازم في الدين. وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضرروي من باب ما لا يتمَ الواجب إلا به، فهي إذاً من الوسائل لا من المقاصد.[2]

وختاماً نقول مع الفقيه المالكي أبي العباس الشماع: "ليس كل مصلحة يجب اعتبارها. والذي يجب اعتباره منها له شرائط لا يعرفها إلا من أتعب نفسه في تحصيل الشريعة وفهم أسرارها."[3]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٠.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٩.

(٣) الهنتاتي، أبو العباس أحمد الشماع. **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**، تحقيق: عبد الخالق أحمدون، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م، ص٢٨٦.

٣- حجية المصلحة من نصوص الشرع

أ- من القرآن الكريم:

الآيات القرآنية المتضمنة رعايةَ مصالح العباد، إرشاداً إليها، وترغيباً فيها، وحثاً عليها، وأمراً بتحصيلها وحفظها، وتحذيراً من تضييعها ومن الوقوع في أضدادها، هي أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى. ولذلك قال ابن عبد السلام: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقّه وجِلّه، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبَّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨]."[١]

وهذه الآية التي ذكرها ابن عبد السلام -﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨]- كافية وحدها للقول: ما من مصلحة إلا وهي مطلوبة مأمور بها في الشرع، فحفظها والأخذ بها إنما هو عمل بالشرع. وما من مفسدة إلا وهي مذمومة منهي عنها فيه، فدرؤها وحفظ الناس منها، إنما هو عمل بالشرع.

- ومثلها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴿٩٠﴾ ﴾ [النحل: ٩٠].
- وكذلك قوله سبحانه: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].
- وقوله: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [الحج: ٧٧].

فمقتضى كل واحدة من هذه الآيات أن لا تبقى مصلحة إلا وهي داخلة تحت الطلب والأمر والاعتبار، ولا تبقى مفسدة إلا وهي داخلة تحت الذم النهي والإهدار.

---

(١) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٨.

- ومثل هذا يقال فيما ورد من آيات تتحدث عن عمل الصالحات أو العمل الصالح، وهي في نحو مائة موضع في القرآن الكريم. فهي عامة شاملة لكل عمل صالح؛ أي لكل عمل يتضمن أو يجلب مصلحة ونفعاً.

- ومن الآيات الجامعة لأدلة الشرع، قوله جل وعلا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾[النساء: ٥٩].

فقد أمرت الآية بطاعة الله، وذلك هو اتباع القرآن الكريم، وأمرت بطاعة رسول الله، وذلك هو اتباع السنة النبوية، وأمرت بطاعة أولي الأمر منا، وهذا هو محل الشاهد لمسألتنا. والمراد بأولي الأمر العلماءُ والأمراء، على القول الأصح عند المفسرين.

ومعلوم أن أكثر أوامر الولاة ونواهيهم، بل أكثر وظائفهم وأعمالهم واجتهاداتهم، إنما تتعلق بجلب المصالح ودرء المفاسد، وخاصة منها المصالحَ المرسلة. وفي هذا الباب قرر الفقهاء قاعدتهم الشهيرة: "التَصَرُّفُ على الرعية مَنُوطٌ بالمصلحة؛" أي إن تصرفات الولاة على رعاياهم وفي شؤونهم، لا بد وأن تكون بما يحقق مصالحهم ويحفظها، وإلا كان التصرف غير صحيح ولا مشروع. ومعنى هذا أن الأمر بطاعة أولي الأمر يؤول في غالبه إلى أن يكون أمراً بما يحقق المصالح الخاصة والعامة ويحفظها.

وهكذا يمكن أن نقول: إن الآية الكريمة اشتملت على الأمر باتباع الكتاب، والسنة، والمصلحة.

وأُوردُ فيما يلي ثلاثة أمثلة تطبيقية لرعاية المصالح في القرآن الكريم:

المثال الأول: ما حكاه الله تعالى على لسان نبيه يوسف عليه السلام في قوله لأهل مصر: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبٗا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٞ شِدَادٞ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٞ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [يوسف: ٤٧ - ٤٩].

ففي الآيات -كما لا يخفى- تدبير مصلحي، آنِيٌّ ومستقبلي، عظيم النفع بعيد الأثر، يتعلق بحفظ ضرورة المال، ويضمن الأمن الغذائي لشعب بكامله. ولذلك قال القرطبي في تفسيره: "هذه الآية أصل في القول بالمصالح الشرعية التي هي حفظ الأديان والنفوس والعقول والأنساب والأموال؛ فكل ما تضمَّن تحصيلَ شيء من هذه الأمور فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّت شيئاً منها فهو مفسدة، ودفعُهُ مصلحة. ولا خلاف أن مقصود الشرائع إرشاد الناس إلى مصالحهم الدنيوية، ليحصل لهم التمكن من معرفة الله تعالى وعبادته الموصلتين إلى السعادة الأخروية."[1]

المثال الثاني: ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام؛ إذ قام الخضر بخرق سفينة مملوكة للغير، مع أن ذلك في ظاهره عدوان وفساد، مما جعل موسى ينكر عليه فوراً، قال الله سبحانه: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا ٧١﴾ [الكهف: ٧١].

وبيان ذلك أن الخضر خرق السفينة لكي تصبح مَعيبة، فينقذَها ويبقيَها بذلك على أصحابها، حتى لا تُغصب منهم. وهذا ما حكاه الله تعالى من قول الخضر مبيناً سبب خرقه للسفينة: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا ٧٩﴾ [الكهف: ٧٩].

فقد علم الخضر أن السفينة كانت معرضة للغصب من قِبَل قراصنة الملك الذين كانوا يجوبون البحر ويأتونه بكل سفينة جيدة صالحة، فوجد ألا مفر من إعطاب السفينة، حتى يَزهد فيها قراصنة الملك ويتركوها لأصحابها المساكين.

المثال الثالث: ما ورد في قصة هارون حين استخلفه موسى -عليهما الصلاة والسلام- وكلَّفه بتدبير أمر بني إسرائيل في أثناء غيابه، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٤٢﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فإذا بالسامري يفتنهم ويضلهم بعجله الذهبي، فما كان من هارون -بعد أن جادلهم وحاول ثنيهم-

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٦٧.

إلا أن اجتهد اجتهاداً مصلحياً عالج به المشكلة مؤقتاً إلى حين رجوع موسى. والقصة مذكورة في مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَٰرُونُ مِن قَبْلُ يَٰقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ ۖ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓا۟ أَمْرِى ﴿٩٠﴾ قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ ﴿٩١﴾ ﴾ [طه: ٩٠ - ٩١]، فلما رجع موسى ووجد قومه في فتنتهم وشركهم التفت إلى هارون يلومه ﴿ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى ﴿٩٤﴾ ﴾ [طه: ٩٢ - ٩٤].

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٥٠﴾ ﴾ [الأعراف: ١٥٠].

والمصالح المرعية هنا هي أن هارون عليه السلام لما رأى الافتتان تمكن من قلوب بني إسرائيل، وأن مواجهتهم وثَنْيَهم عن فتنة السامري وعِجْله، سيجر إلى انقسام واقتتال فيما بينهم، اختار المهادنة وتركَ الأمرِ على ما هو عليه، إلى أن يرجع موسى فيعالج هذا الضلال بما لَهُ من قوة ومكانة. وكذلك كان، فقد انتهت هذه الفتنة بما أعلنه موسى عليه الصلاة والسلام قائلاً للسامري ومن تبعه من بني إسرائيل: ﴿ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾ ﴾ [طه: ٩٧ - ٩٨].

قال ابن عاشور يشرح الوجه الاستصلاحي في اجتهاد هارون: "وهذا اجتهاد منه في سياسة الأمة؛ إذْ تعارضت عنده مصلحتان: مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج، وفي أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمّة، فرجّح الثانية، وإنما رجحها لأنه رآها أدومَ، فإن مصلحة حفظ العقيدة يُستدرك فواتُها الوقتيُّ برجوع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غَيَّوْا عكوفَهم على العجل برجوع موسى، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع

الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها. وتضمن هذا قولُه: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾﴾ [طه: ٩٤]."[١]

ثم أعرب ابن عاشور عن رأيه المتحفظ على هذا الاجتهاد بقوله: "وكان اجتهاده ذلك مرجوحاً، لأن حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأنّ مصلحة صلاح الاعتقاد هي أُمُّ المصالح التي بها صلاح الاجتماع."[٢]

والحقيقة أننا لا نجد في هذه القصة القرآنية شيئاً يفيد خطأ هارون في اجتهاده أو مرجوحية هذا الاجتهاد. وإنما نجد أنه جادل المبطلين بالتي هي أحسن وبأبلغ ما يمكن. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَٰرُونُ مِن قَبْلُ يَٰقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ فَٱتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوٓاْ أَمْرِي ﴿٩٠﴾﴾ [طه: ٩٠].

قال الفخر الرازي: "واعلم أن هارون عليه السلام سلك في هذا الوعظ أحسن الوجوه، لأنه زجرهم عن الباطل أولاً بقوله: ﴿إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ ﴿٩٠﴾﴾ [طه: ٩٠]، ثم دعاهم إلى معرفة الله تعالى ثانياً بقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿٩٠﴾﴾ [طه: ٩٠]، ثم دعاهم ثالثاً إلى معرفة النبوة بقوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي ﴿٩٠﴾﴾ [طه: ٩٠]، ثم دعاهم إلى الشرائع رابعاً بقول: ﴿وَأَطِيعُوٓاْ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٠]. وهذا هو الترتيب الجيد، لأنه لا بد قبل كل شيء من إماطة الأذى عن الطريق وهو إزالة الشبهات، ثم معرفة الله تعالى، فإنها هي الأصل، ثم النبوة، ثم الشريعة. فثبت أن هذا الترتيب على أحسن الوجوه."[٣]

وكل ما يمكن أن يقال في اجتهاد هارون هو أنه لم يلجأ إلى القوة والقتال لمنع المتهافتين على العجل الذهبي وتأليهه وعبادته، كما أنه لم يبادر باللحاق بموسى لإبلاغه بما جرى. وقد بين حجته وعذره في ذلك.

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢٩٣.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٩٢.

وقد قرر الشاطبي قاعدة جليلة في فقه القَصَص القرآني قال فيها: "كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها -وهو الأكثر- رَدٌّ لها أَوْ لا، فإن وقع رَدٌّ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكَذبه، وإن لم يقع معها رد، فذلك دليل صحة المحكي وصدقه."[1] ومعنى هذا أن ما حكاه القرآن عن هارون حق وصواب.

ثم لا ننسى أن هارون نبي من أنبياء الله المهديين المحسنين الذين أُمرنا بالاقتداء بهم. قال تعالى: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ ... ﴿٨٩﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ ﴿٩٠﴾﴾ [الأنعام: ٨٤ - ٩٠].

وأما غضب موسى عليه السلام فراجعٌ أولاً إلى الحالة المزرية التي وجد قومه قد ارتكسوا فيها، ثم إنه غضبَ على هارون قبل سماع الأسباب التي دعته إلى الموادعة المؤقتة لعَبَدَةِ العجل الذهبي. ولذلك لما ذَكر هارون عذره وقصده ﴿سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ ﴿١٥٤﴾﴾ [الأعراف: ١٥٤].

قال ابن عادل الدمشقي في تفسيره: "ظاهرُ الآية يدلُّ على أَنَّه -عليه الصلاة والسلام- لمَّا عرف أن أخاه هارون لم يقع منه تقصير، وظهر له صحة عذره، فحينئذ سكن غضبهُ، وهو الوقت الذي قال فيه: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى ﴿١٥١﴾﴾ [الأعراف: ١٥١]."[2]

ب- من السنة النبوية:

الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم -من أولهم إلى آخرهم- هم الأئمة الأولون في الاستصلاح والسياسة المصلحية لشؤون العباد. وقد ظهر هذا جلياً فيما سبق من أمثلة قرآنية.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٣.

(٢) ابن عادل، أبو حفص عمر الدمشقي. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٩، ص٣٢٩.

قال القفال الكبير: "ومما يدل على وقوع السياسة في الشرائع ما رواه البخاري وغيره من أهل السِّيَر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء؛ كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون ..."(١)

فالأنبياء كانوا يسوسون الناس بما يحقق مصالحهم الدينية والدنيوية، وبما يناسب كل حال من أحوالهم. قال النووي: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء: أي: يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه."(٢)

وأما خاتم الأنبياء محمد ﷺ فرعاية المصلحة طافحة واضحة في كل هديه وسنته، وخاصة في السيرة والسنة العملية.

وفي يلي نماذج مضيئة هادية من الاجتهاد والتشريع المصلحي في سنة رسول الله وسيرته عليه السلام:

- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله حرم مكة ولم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، وإنما حلت لي ساعة من نهار، لا يُختلى خلاها ولا يُعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يلتقط لقطتها إلا لمُعَرِّف. وقال عباس بن عبد المطلب: إلا الإذخر لصاغتنا ولِسُقُفِ بيوتنا فقال: إلا الإِذْخِر."(٣)

وقد ذكر شراح الحديث تفسيرات عدة لهذه الاستجابة النبوية الفورية لطلب استثناء نبات الإذخر من محظورات الحرم المكي، بعد طلب العباس ذلك،

(١) العروسي، الحاج غلتول. "محاسن الشريعة لأبي بكر القفال الشاشي، دراسة وتحقيق" (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج١، ص٩١. والنص المنقول أعلاه غير موجود في النسخة المطبوعة بدار الكتب العلمية ببيروت سنة ٢٠٠٧م.

(٢) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، مرجع سابق، ج٦، ص٣١٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٣٦، حديث رقم: ١٩٨٤.

فاعتبره البعض نَسخاً أو تخصيصاً نزل به الوحي بعد طلب العباس. واعتبر آخرون أنه استثناء كان سيأتي ذكره، لكن العباس سبق بتقديم الطلب، فأجيب طلبه على وفق ما كان محكوماً به أصلاً ... وذهب آخرون إلى أن الله تعالى حرم مكة إجمالاً، وترك تفاصيل المحرمات لنبيه، فكان له أن يحدد من محرمات مكة ما يراه، ويستثني منها ما يراه، وذهب فريق منهم إلى أنه اجتهاد اجتهده رسول الله برأيه وتقديره، نظر فيه إلى حاجة الناس ومصلحتهم، فهو من السنن النبوية الاجتهادية.

قال أبو محمد بن قتيبة رحمه الله: "والسنن عندنا ثلاث:

سنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى كقوله: "لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها" و"يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" و"لا تُحَرِّم المصة ولا المصتان" و"الدية على العاقلة" وأشباهِ هذه من الأصول والسنة.

الثانية: سنة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر، كتحريمه الحرير على الرجال وإذنِه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت به، وكقوله في مكة: "لا يُختلى خلاها ولا يعضد شجرها،" فقال العباس بن عبد المطلب: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقيوننا[١] فقال إلا الإذخر. ولو كان الله تعالى حرم جميع شجرها لم يكن يتابع العباس على ما أراد من إطلاق الإذخر، ولكن الله تعالى جعل له أن يطلق من ذلك ما رآه صلاحاً فأطلق الإذخر لمنافعهم.

والسُّنة الثالثة ما سنه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله ..."[٢]

ونقل ابن بطال رأي شيخه المهلب بن أبي صفرة، وهو شبيه برأي ابن قتيبة،

---

(١) القيون جمع قَين، وهو الحداد والصائغ.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م، ص١٩٦ - ١٩٨.

ومُضَمَّنه " أن الله كان قد أعلم نبيه في كتابه بتحليل المحرمات عند الضرورات، فمنها أن الله حرم الميتة والدم ولحم الخنزير وسائر ما في الآية، وأحلها لعباده عند اضطرارهم إليها بقوله: ﴿فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [المائدة: ٣]. فلما كان هذا أصلاً من أصول الشريعة قد أنزله الله في كتابه على رسوله ﷺ، وأخبره العباس أن الإذخر لا غنى بالناس عنه لقبورهم وبيوتهم وصاغتهم، حكم النبي عليه السلام بحكم المباحات عند الضرورات" قال ابن بطال: "وهذا تأويل حسن."[(١)]

وقد رد بعض العلماء على قول المهلب بكون الداعي إلى إباحة قطع الإذخر واستعماله لا يصل إلى حد الضرورة، وأن الإباحة للضرورة لا تكون إلا عند تحققها، وترتفع الإباحة بزوالها، أمّا الإباحة النبوية للإذخر عامة دائمة فغير مقيدة بشيء.

قلت: الظاهر أن المرعِيَّ المعتمد هنا هو ما استنبطه العلماء وعبروا عنه بقاعدة: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة،"[(٢)] فعموم الحاجة إلى نبات الإذخر، وتعدد وجوه استعماله عند أهل مكة وحَرَمِها، قد نُزِّل منزلة الضرورة.

- في سنن الترمذي (كتاب الحدود): باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو... عن بسر بن أرطأة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "لا تقطع الأيدي في

(١) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي. **شرح صحيح البخاري،** تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج٤، ص٥٠٤.

(٢) هذه القاعدة أصبحت من أبرز القواعد الفقهية المعمول بها، وأول من صاغها وقعدها هو إمام الحرمين الجويني رحمه الله. انظر:
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب،** تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ج٨، ص٦٨، وج١٢، ص٣٣٦.
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٦.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"**، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص٤٧٨ - ٤٧٩.

الغزو."[1] والحديث في سنن النسائي بلفظ: "لا تقطع الأيدي في السفر."[2]

قال الترمذي: "والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي: لا يرون أن يقام الحد في الغزو بحضرة العدو، مخافة أن يَلحق مَنْ يقامُ عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام، أقام الحد على من أصابه. كذلك قال الأوزاعي."[3]

- قوله -عليه الصلاة والسلام- لرجلين طلبا منه تأميرهما: "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحدا حرص عليه،"[4] فصار هذا الحديث أصلاً عاماً في بابه، وهو أن "طالب الولاية لا يولَّى." وهو مبني -كما لا يخفى- على درء المفاسد؛ مفاسد التعلق بالإمارة (السلطة) والتزاحم عليها، والتهافتِ على مكاسبها ومغانمها ... فهذه هي الحكمة والمصلحة المرعية في كون"طالب الولاية لا يولَّى."

غير أن النبي نفسه ﷺ كان له تدبير مختلف مع رئيس وفد قبيلة صُداء، زياد ابنِ الحارث الصدائي الذي قال -ضمن ما حكاه من قصة إسلام قومه وقدومهم على رسول الله ﷺ- قال: "... وكنتُ سألتُه قبلُ أن يُؤَمِّرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل ..."[5]

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي، انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٣، حديث رقم: ١٤٥٠.

(٢) حديث صحيح رواه النسائي، انظر:
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج٨، ص٩١، حديث رقم: ٤٩٧٩.

(٣) الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٣.

(٤) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٥٤، حديث رقم: ١٧٣٣.

(٥) الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسي. **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٧هـ، ج٢، ص٢٩٠. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦٤.

قال ابن القيم في فقه هذه الواقعة: "وفيها: جواز تأمير الإمام وتوليتِه لمن سأله ذلك، إذا رآه كفئاً. ولا يكون سؤاله مانعاً من توليته. ولا يناقض هذا قولَه في الحديث الآخر: "إنا لن نولي على عملنا من أراده،" فإن الصدائي إنما سأله أن يؤمِّره على قومه خاصة، وكان مطاعاً فيهم محبباً إليهم، وكان مقصودُه إصلاحَهم ودعاءهم إلى الإسلام، فرأى النبي ﷺ أن مصلحة قومه في توليته فأجابه إليها، ورأى أن ذلك السائل إنما سأله الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو فمنعه منها، فولَّى للمصلحة ومنع للمصلحة، فكانت توليتُه لله ومنعُه لله."[1]

- وفي غزوة تبوك، نفدت مؤونة المسلمين، فاستأذنوا رسول الله ﷺ في أن ينحروا من حمائلهم[2] ليأكلوا منها فأذن لهم. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة: "... فنفدت أزواد القوم، قال: حتى همَّ؛ أي رسولُ الله، بنحر بعض حمائلهم، فقال عمر: يا رسول الله لو جمعتَ ما بقى من أزواد القوم، فدعوت الله عليها. قال: ففعل ..."

قال أبو العباس القرطبي: "وقوله: حتى هم بنحر بعض حمائلهم، يعني النبي ﷺ. كان هذا الهم من النبي ﷺ بحكم النظر المصلحي لا بالوحي، ألا ترى كيف عرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه عليه مصلحة أخرى ظهر للنبي ﷺ رجحانها؛ فوافقه عليها وعمل بها. ففيه دليل على العمل بالمصالح، وعلى سماع رأي أهل العقل والتجارب."[3]

٤- العمل بالمصلحة عند العلماء

أوردنا على لسان عدد من الأصوليين أن الفقهاء من جميع المذاهب يأخذون بالمصلحة في مواضعها، ويبنون عليها اجتهاداتهم وفتاواهم. وهم في ذلك إنما

(١) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦٥.

(٢) الحمائل جمع حَمولة، وهي الدابة التي يُحمل عليها. والمراد هنا الإبل.

(٣) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ومجموعة، دمشق: دار ابن كثير، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص١١٥.

يسيرون على النهج الاستصلاحي الذي وجدوه مبثوثاً في أنحاء الشريعة كافة؛ قرآناً وسنة. قال القرافي: "أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة."(١)

وقال الشاطبي: "فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد. والأحكامُ العاديةُ تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحدَ يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز."(٢)

فالفقه الاستصلاحي إنما يدور مع الشرع ويترسم خطاه ويرعى مصالحه. وهذا ما عناه الغزالي بقوله: "وكذلك الفتوى في مثل هذا تدور على المصلحة."(٣)

ونورد فيما يلي نماذج وأمثلة مختصرة من الاجتهادات الفقهية المبنية على مراعاة المصلحة، بدءاً بأمثلة شهيرة ترجع إلى عهد الصحابة، ليظهر أن هذا الأمر أصيل عريق، كما قال الشاطبي: "والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم،"(٤) ثم نتبعها بأمثلة أخرى لفقهاء من عصور ومذاهب مختلفة.

أ- من فقه الصحابة ﷺ ومن جاء بعدهم من أهل الاجتهاد:

- "أن أصحاب رسول الله ﷺ اتفقوا على جمع المصحف وليس ثم نص على جمعه وكَتْبه كذلك، بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟"(٥)

---

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج٢، ص١١٠.

(٤) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٥.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص١١٥.

- "اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل ..."[1]

- "إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع. قال علي رضي الله عنه: لا يُصلح الناسَ إلا ذاك. ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وتركُ الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك، بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين ..."[2]

- جاء في فتاوى ابن تيمية: "سئل الشيخ -قدس الله روحه- عن رجل متولٍّ ولاياتٍ ومُقْطَع إقطاعات، وعليها من الكُلَف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يُسقط الظلم كله ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأُقطِعَها غيرُه ووُلِّيَ غيرُه فإن الظلم لا يُترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه فيسقط النصفَ، والنصفُ الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها، وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردها، فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعِه، وقد عُرفت نيته واجتهاده وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه؟ أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية والإقطاع؟ وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد؟ فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع كما ذُكر؟ وهل عليه إثم في هذا الفعل أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم فهل يطالب على ذلك أم لا؟ وأيُّ الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة؟ وإذا كانت الرعية

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص١١٨.

تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به ورفعِ ما رفعه من الظلم، فهلِ الأَوْلى له أن يوافق الرعية أم يرفع يده والرعية تكرَه ذلك، لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده؟

فأجاب: الحمد لله. نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفعِ الظلم بحسب إمكانه، وولايتُه خير وأصلحُ للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاَؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذُكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه، إذا لم يشتغل -إذا تركه- بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيرُه قادراً عليه، فنشرُ العدل بحسب الإمكان، ورفعُ الظلم بحسب الإمكان، فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم ...

والمُقْطَع الذي يفعل هذ الخير ويرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم ويدفع شر الشرين بأخذ بعض ما يُطلب منه فيما لا يمكنه رفعه، هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة، إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعاملِ في المضاربة والشريكِ وغيرِ هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة، إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضٍ من أموالهم للقاهر الظالم، فإنه محسن في ذلك غير مسيء.

والذي يَنهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل، لو قَبل الناسُ منه، تَضَاعَف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريقٍ وخرج عليهم قُطَّاع الطريق، فإن لم يُرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا

حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وقتلوا مع ذلك. فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتي به الشرائع. فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان ..."[1]

- قال ابن القيم: "مصالحة المشركين ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للمصلحة الراجحة ودفعِ ما هو شر منه، ففيه دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما."[2]

- وهذا مثال عام يشمل الكثير من الأمثلة التفصيلية لزماننا وسائر الأزمنة: قال ابن عاشور: "متى اشتملت عوائد الأمم على مصلحة ضرورية أو حاجية، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم."[3]

ومعنى هذا أن ما نراه ونجده أو ينتقل إلينا من عوائد الأمم الأخرى وتجاربها، مما ليس له حكم منصوص، يتعين إخضاعه للقواعد العامة للتشريع الإسلامي، ومنها ميزان المصالح والمفاسد، الذي قد يقضي بالتحريم أو بالوجوب أو بغير ذلك، حسب درجة المصلحة أو المفسدة التي ظهرت فيه.

ب- أمثلة مصلحية معاصرة:

وعلى غرار ما تقدم في فتوى ابن تيمية، هناك اليوم حالات كثيرة يتعين فيها إعمال النظر المصلحي، قبل المبادرة إلى التحريم وسد أبواب الاستصلاح، نذكر منها:

- أن بعض المسؤولين والموظفين الحكوميين، تسند إليهم وظائف وتكاليف تكون إما محرمة في أصلها، أو يدخل الحرام والفساد في بعض صورها

---

(1) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٣٥٦ - ٣٥٩.

(2) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٧.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦٧.

ولوازمها. فمن تولاها وهو كاره لها ولما فيها من فساد، ولكنه قبِلها ليقوم بما هو مستطاع من تقليص مستمر لفسادها وضررها، مما لا يفعله غيره ممن يُبْقُون الأمورَ على ما هي عليه، أو يزيدونها فساداً على فساد، فهذا يعتبر مصلحاً ومحسناً، وهو مأجور على عمله في تقليل الحرام والفساد والظلم والضرر، معذور فيما يقع تحت يده أو يسكت عنه من فساد لا يقصده ولا يرضاه، ولكنه لا يملك تغييره.

فعلى سبيل المثال: العملُ في الإدارات الحكومية التي تمنح رُخَص بيع الخمر أو إنتاجِه أو استيراده، أو تتولى المراقبة القانونية للنشاط الصناعي والتجاري في هذا المجال. ومثلها الإدارات المكلفة والمشرفة على إنتاج التبغ (الدخان) وبيعه. وكذلك الإدارات المكلفة بالإشراف على فتح الفنادق وتسييرها، وكثيرٌ منها يكون ميداناً لرواج الخمور والمخدرات وغيرِها من المحرمات.

فهذه الأمور وأمثالها عادة ما تكون لها شروط وضوابط ومراقبة قانونية، تترتب على مخالفتها عقوبات قد تصل إلى المنع والإغلاق والسجن.

وقد يتولى الإشراف عليها من يتساهل مع أصحابها ويتغاضى عنهم -لأي سبب أو دافع- فيُسَهِّل ويوسع بذلك دائرة الحرام والفساد، ويكون بذلك مُعِيناً أو شريكاً لهم.

وقد يتولى مراقبتها والإشراف عليها من يضيق الخناق في الترخيص لأصحابها، ويتشدد في مراقبتهم ومحاسبتهم وإلزامهم بكل الشروط والضوابط والتبعات والعقوبات المتعلقة بهم. وهذا في حقيقة عمله ومآله، إنما يقوم بالتضييق والتقليص لدائرة الحرام والفساد، فعمله على هذا الأساس يصبح جائزاً أو مطلوباً ومأجوراً عليه. وهو لا يحاسب على ما لا يرضاه ولا يَدَ لَهُ في إيجاده وبقائه، ولا سبيل له إلى منعه وإزالته، بل يجازى ويؤجر على ما نجح في تقليصه وتقليله.

- ومن هذا الباب كذلك، تولي إدارةِ مؤسسة إعلامية -كإذاعة أو قناة تلفزيونية- فيها كثير من الفساد والمخالفة للشرع، ولكنْ بغية تكثير صلاحها ونفعها

وتقليل فسادها وضررها، على شرط أن يحصل ذلك بالفعل، لا أن يكون مجرد نية وأمنية.

ولا شك في أن هذا المسلك خطر وحرج، لا ينبغي لكل أحد أن يغامر بولوجه، كما لا تجوز الفتوى لكل أحد بجوازه، وإنما يلجه صاحب العزيمة والشكيمة، الذي ﴿يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۝٩﴾ [الزمر: ٩]، على أن يكون واثقاً من إمكانية تحقيق الإصلاح المتوخَّى، وأن يكون على تمام القدرة والاستعداد للانسحاب إذا تعذر ذلك في ظرف من الظروف.

- ومن الاجتهادات المعاصرة ذات الآثار المصلحية البعيدة: الفتوى بجواز المساهمة أو التعامل في أسهم شركات أصل نشاطها حلال، ولكنها تودع أو تقترض بالربا في حدود قليلة."ومستند ذلك: تطبيق قاعدة رفع الحرج، والحاجة العامة، وعموم البلوى، ومراعاة قواعد الكثرة والقلة، وجواز التعامل مع من كان غالب أمواله حلالاً، والاعتماد على مسألة تفريق الصفقة عند بعض الفقهاء. وعلى ذلك معظم هيئات الفتاوى والرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية."[١]

والخلاصة أن معرفة المصالح المشروعة والاعترافَ بحجيتها والعملَ بمقتضاها كسائر أدلة الشرع، يفتح للفقهاء وأولي الأمر باباً فسيحاً لجلب المصالح وإصدار الأحكام التي تضمن حفظها. ومتى "حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف نُدخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مُثْبِتون أحكاماً شرعية إسلامية."[٢]

---

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الاسلامية. **المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الاسلامية، ٢٠٠٠م، ص ٣٩٣.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٤.

ثالثاً: العلاقة بين النص والمصلحة

المصلحة المرسلة -كما تقدم- يراد بها المصلحة التي لم يَرِد فيها نص خاص يبين حكمها، ومعنى هذا أن العمل بها يكون في مجالات ومسائل لا نص فيها. وقد قدمنا من أدلتها وأمثلتها في المبحث السابق ما يفي بالمقصود.

غير أن العمل بالمصلحة لا يقتصر على ما لا نص فيه ولا حكم له في الشرع، بل هي مرعية معمول بها بجانب النص وفي ثناياه، كما هي مرعية معمول بها عند عدمه. ولهذا فكثيراً ما تتداخل وتتوارد المقتضيات النصية والاعتبارات المصلحية في المسألة الواحدة. وهذا هو المراد بيانه في هذا المبحث.

١- النص والمصلحة كلاهما شرع

إذا كان قد تقرر أن المصالح المتجانسة مع مقاصد الشرع أو الخادمة لها والحائمة حولها، هي مصالح شرعية معتبرة مرعية، فإن العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلته المعتبرة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه. فلذلك لا بد أن تكون نظرتنا إلى هذه العلاقة على أنها -دوماً- علاقةُ تجانس وتعاضد، لا علاقةُ تنافٍ وتعارض.

وعلى هذا الأساس يسهل علينا تجاوز بعض الأقوال المشوشة في هذا الموضوع، كالقول بتعارض النص والمصلحة، أو القول بتقديم المصلحة على النص، أو القول بإهدار المصلحة المتعارضة مع النص.

والقولان الثاني والثالث متفرعان عن القول الأول؛ أي القول بإمكان تعارض النص والمصلحة. فالذي يتصور وقوع التعارض والتنافي بين النص والمصلحة، يختار عادة أحد أمرين: إما تقديم النص وإسقاط المصلحة، وإما تقديم المصلحة على النص. وهذا كله محل التباس لا بد من بيانه.

أ - بما أن النص مشتمل دائماً على مصلحة أو مصالح، فمن الغلط القول بتعارض النص مع المصلحة، على أساس أن النص في كفة والمصلحة في الكفة الأخرى، وأننا إذا اخترنا النص نكون بالضرورة قد أهدرنا المصلحة وضيعناها. بل التصور الصحيح هو احتمال تعارض مصلحة ما، مع نص وما فيه من مصلحة أو مصالح. فجهة النص لن تكون أبداً من دون مصلحة. ويبقى على المجتهد والمتفقه أن يديم النظر ليستبين أولاً ما في النص من مصلحة أو مصالح، ثم يضع بجانبها المصلحة المتعارضة، ثم يقارن ويوازن.

ب - بما أن المصلحة الشرعية إنما هي بِنْتُ النص وثمرته، فمن غير المقبول المبادرةُ إلى إسقاطها وإهمالها، لمجرد ظهور تعارضٍ ما مع نص من النصوص، بل الأصل أن تصان المصالح ومتطلباتها مثلما تصان النصوص ومقتضياتها. فهذه من الشرع، وهذه من الشرع، والشرع لا يهدم بعضه بعضاً.

ت - التعارض المحتمل بين النص والمصلحة لا يمكن أبداً أن يكون تعارضاً أصلياً مبدئياً، بل هو إما أن يكون تعارضاً تطبيقياً عرَضياً، مما يقع للناس في مختلف شؤون حياتهم وأحوالهم، فهو من قبيل تزاحم التكاليف والمصالح، وإما أن يكون تعارضاً ناشئاً عن خلل في فهم النص وتنزيله، أو في إدراك المصلحة وتقديرها.

ث - في حال وقوع أي شكل من أشكال التعارض بين النص والمصلحة، لا يكون المَخرج هو تقديم أحدهما وإسقاط الآخر، بل الحل دائماً يكمن في إعطاء كل منهما حقه، ووضعِ كل منهما في موضعه ووقته.

وهذه هي مدرسة الجمع بين الأدلة والمصالح الشرعية وإعمالها جميعاً، دون إلغاء لأي منها. وهي المدرسة التي تتآخى فيها النصوص والمصالح، وتندمج فيها الكليات مع الجزئيات، وينسجم فيها اللفظ والقصد، ويزدوج فيها

النقل والعقل. وهذا هو منهج الأئمة المتَّبَعين، وهو "الذي أَمَّهُ أكثرُ العلماء الراسخين،"[1] على حد تعبير الشاطبي.

٢- نماذج من فقه تآخي النصوص والمصالح وإعمالها جميعاً

وفيما يلي نماذج من فقه هذه المدرسة وهذا المنهج:

أ – عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو: "أن امرأة قالت يارسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني. فقال لها رسول الله ﷺ: "أنت أحق به ما لم تنكحي."[2]

هذا الحديث مقبول معمول به عند جماهير الفقهاء في المذاهب المتبعة كافة. قال الشوكاني: "قوله: "أنتِ أحق به،" فيه دليل على أن الأم أولى بالولد من الأب ما لم يحصل مانع من ذلك كالنكاح، لتقييده ﷺ للأحقية بقوله: "ما لم تنكحي." وهو مجمع على ذلك، كما حكاه صاحب البحر، فإن حصل منها النكاح بطلت حضانتها. وبه قال مالك والشافعية والحنفية والعترة. وقد حكى ابن المنذر الإجماع عليه.

وقد ذهب أبو حنيفة والهادوية إلى أن النكاح إذا كان بذي رحم محرم للمحضون لم يبطل به حق حضانتها. وقال الشافعي يبطل مطلقاً، لأن الدليل لم يُفصِّل، وهو الظاهر ..."[3]

فالاعتبارات المصلحية حاضرة مرعية في المسألة، دون أن تحتاج إلى إلغاء النص أو تعطيله.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٣.

(٢) حديث حسن، رواه البيهقي وأبو داود وأحمد، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٨، ص٤، حديث: رقم ١٥٥٤١.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩٣، حديث رقم ٢٢٧٦.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١١، ص٣١٠، حديث: رقم ٦٧٠٧.

(٣) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج٧، ص٨٥.

ب- ما رواه الدارمي وغيره أن امرأة أتت إلى أبي هريرة ﷺ فقالت: "إن زوجي يريد أن يذهب بولدي، فقال أبو هريرة: كنت عند رسول الله ﷺ إذ جاءته امرأة فقالت: إن زوجي يريد أن يذهب بولدي أو بابني، وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبة، فقال رسول الله ﷺ: اسْتَهِما، أو قال تساهما، فجاء زوجها فقال: من يخاصمني في ولدي أو في ابني؟ فقال رسول الله ﷺ: يا غلام هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت ... فأخذ بيد أمه فانطلقت به."[(١)]

قال الشوكاني: "واعلم أنه ينبغي قبل التخيير والاستِهَام ملاحظةُ ما فيه مصلحة للصبي، فإذا كان أحد الأبوين أصلحَ للصبي من الآخر قُدم عليه من غير قرعة ولا تخيير. هكذا قال ابن القيم، واستدل على ذلك بأدلة عامة نحو قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴿٦﴾ ﴾ [التحريم: ٦]. وزعم أن قول من قال بتقديم التخيير أو القرعة مقيد بهذا. وحكى عن شيخه ابن تيمية أنه قال: تنازع أبوان صبياً عند الحاكم فخيّر الولد بينهما فاختار أباه، فقالت أمه: سَلْه لأي شيء يختاره؟ فسأله فقال: أمي تبعثني كل يوم للكاتب والفقيه يضرباني، وأبي يتركني ألعب مع الصبيان، فقضى به للأم. ورجح هذا ابنُ تيمية. واستدل له بنوع من أنواع المناسب. ولا يخفى أن الأدلة المذكورة في خصوص الحضانة خالية عن مثل هذا الاعتبار مفوِّضةٌ حكمَ الأحقية إلى محض الاختيار، فمن جعل المناسب صالحاً لتخصيص الأدلة أو تقييدها فذاك، ومن أبى ووقف على مقتضاها كان في تمسكه وموافقته له أسعد من غيره."[(٢)]

---

(١) حديث صحيح، رواه الدارمي والنسائي وأحمد، وغيرهما، انظر:
- الدارمي، **سنن الدارمي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٣، حديث رقم: ٢٢٩٣.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج٦، ص١٨٥، حديث رقم: ٣٤٩٦.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٠٧، حديث: رقم ٧٣٥٢.

(٢) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج٧، ص٨٦.

قال ابن القيم: "وسمعت شيخنا رحمه الله يقول: تنازع أبوان صبيّاً عند بعض الحكام فخيره بينهما فاختار أباه فقالت له أمه: سَلْه لأي شيء يختار أباه، فسأله فقال: أمي تبعثني كل يوم للكتاب والفقيه يضربني، وأبي يتركني لِلَّعب مع الصبيان فقضى به للأم قال: أنت أحق به.

قال شيخنا: وإذا تَرك أحدُ الأبوين تعليم الصبي وأمْرَه الذي أوجبه الله عليه فهو عاصٍ ولا ولاية له عليه، بل كل من لم يقم بالواجب في ولايته فلا ولاية له ..."[1]

ت- عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: "سألَتْ أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله، ثم بدا له فوهبها لي، فقالت لا أرضى حتى تُشهد النبي ﷺ، فأخذ بيدي وأنا غلام فأتى بي النبيَّ ﷺ فقال: إن أمه بنتَ رواحة سألتني بعض الموهبة لهذا؟ قال: ألك ولد سواه؟ قال: نعم. قال: فأراه قال: لا تُشهدني على جور. وقال أبو حريز عن الشعبي: لا أشهد على جور."[2]

ومع أن الحديث عدّ إعطاء ولد واحد دون سائر إخوته جوراً، فإن العلماء أجازوا مثل هذا التصرف إذا كان له من المصلحة ما يسوغه.

قال ابن قدامة: "لفظ "لا تشهدني على جور" ... فسماه جوراً، والجور حرام، ولأن ذلك يوقع العداوة وقطيعة الرحم، فمنع منه، كنكاح المرأة على عمتها.

فإنْ خَصَّ؛ أي الأب، بعضَ ولده لغرض صحيح من زيادة حاجة أو عائلة أو اشتغاله بعلم، أو لفسق الآخر وبدعته، فقد رُوي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل

(١) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مرجع سابق، ج٥، ص٤١٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣٨، حديث رقم: ٢٥٠٧.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٤١، حديث رقم: ١٦٢٣.

على جوازه لقوله في تخصيص بعضهم بالوقف: لا بأس به إذا كان على سبيل الحاجة، وأكرهه إذا كان على سبيل الأَثَرَة ..."[1]

وهكذا، فلا النص يُفَوِّتُ المصلحة، ولا المصلحة تُعَطِّل النص.

ث- حديث زيد بن خالد رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: أنه أمر فيمن زنى ولم يُحصَن بجلد مائة وتغريب عام.[2] والحديث عامٌّ في الزناة غير المحصنين رجالاً ونساء، وأن حكمهم هو جلد مائة وتغريب عام."وقد روي عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما تغريب المرأة البكر."[3] ومع هذا وجدت آراء أخرى لبعض الصحابة وغيرهم من الفقهاء، تنظر إلى المفاسد المحتملة في النفي، وخاصة في نفي المرأة. فكان علي يقول: "حسبهما من الفتنة أن يُنفيا."[4]

وقد حكى ابن قدامة جملة من الأقوال في الموضوع ننقل منها ما يلي: "قال مالك والأوزاعي: يُغَرَّبُ الرجل دون المرأة، لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة... ولأن تغريبها بغير مَحْرم إغراء لها بالفجور وتضييع لها، وإن غُربت بمحرم أفضى إلى تغريب من ليس بزانٍ ونفيِ من لا ذنب له، وإن كلفت أجرته ففي ذلك زيادة على عقوبتها بما لم يرد الشرع ... والعامُّ يجوز تخصيصه، لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه، فإنه دل بمفهومه على أنه ليس على الزاني أكثر من العقوبة المذكورة فيه، وإيجاب التغريب على المرأة يلزم منه الزيادة على ذلك وفوات حكمته، لأن الحد وجب زجراً عن الزنا. وعن ابن المسيب: أن عمر غرَّب ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خيبر، فلَحِقَ بهرقل

---

(١) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، بيروت: المكتب الاسلامي، ط. ٥، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٢، ص٤٦٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣٧، حديث رقم: ٢٥٠٦.

(٣) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج٩، ص٨٨.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

فتنَصَّر، فقال عمر: لا أُغَرِّب مسلماً بعد هذا أبداً."[1]

فعمر رضي الله عنه -وهو رائد النظر المصلحي- أعلن عزمه على ترك التغريب حتى للرجال، ما دام في الأمر ما فيه من المفاسد الواقعة والمتوقعة.

قال شيخنا العلامة عبد الله بن بيه: "وقد عُلم حرص الشارع على هداية الناس، وأن الإبقاء على المسلم في دائرة الإسلام أولى من تطبيق العقوبة عليه وافتتانه. ومعنى ذلك أن المجتهد اعتبر المقصد مخصصاً لعموم النص، فهو في قوة الاستثناء. فكأنَّ الشارعَ يُغَرِّب سنة، إلا إذا خيف كفره."[2]

على أن عدم التغريب -إذا أُخذ به- لا يمنع من إمكان تعويضه بعقوبة تعزيرية أخرى شبيهة، كالسجن سنة في غير بلدة الإقامة. وهذا كله مبني على تقدير المصالح والمفاسد، وهو موكول للمجتهدين وغيرهم من ولاة أمور المسلمين.

الخلاصة:

المصلحة ليست دليلاً موهوماً، وإنما الموهوم هو الخلاف في حجيتها.

والمصلحة الشرعية أصل كبير من أصول الأحكام، وأنها لا تقل أهمية عن القياس في كثرة الأحكام الراجعة إليها، بل قد تكون أكثر وأوسع، لأن القياس إنما يستعمل في حالات معينة عند عدم النص، أما المصلحة فيعمل بها عند عدم النص، وكذلك مع وجود النص.

ثم إن القياس ينبني على النصوص في أحكامها وعللها الجزئية، والمصلحة تنبني على النصوص وعللها ومقاصدها الكلية، فلذلك عُدّت قياساً كلياً، يتعاضد ويتكامل مع القياس الجزئي.

---

(١) ابن قدامة، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٢٩.

(٢) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ص١٤٦.



الباب الثاني

الحكم الشرعي



تقديم الباب:

لا يخفى أن الحكم الشرعي هو الثمرة والنتيجة النهائية لعلم الفقه وعلم أصول الفقه معاً. ومن أجله قُعِّدت القواعد، ورسمت المناهج الاجتهادية. فمن ثم وجدنا من الأصوليين من يبدأ بالحكم الشرعي، ويعلل ذلك بكونه "**الثمرة المطلوبة**"، وما عداه فهو خادم له، وعلى هذا جرى أبو حامد الغزالي في مستصفاه.[1]

غير أن دراسة الأصوليين لهذه الثمرة قد غمرها -كغيرها من الأبواب الأصولية- كثير من المسائل التي لا علاقة لها بإثبات الحكم الشرعي من حيث كونه متعلقاً بفعل المكلف، بل إنها لا تنتج فقهاً ألبتة. لأجل ذلك وجدنا مَن يستغرب ذكرها في علم أصول الفقه، ويعدّها من مسائل الفضول، لا من مسائل الأصول. وسيراً على منهجنا في هذا الكتاب، لن نخوض في تلك **المسائل الكلامية الفضولية**، ولكننا نشير إلى بعضها، ثم نمضي إلى **المسائل العملية الأصولية**.

فمن ذلك:

- الخلاف الأشعري الاعتزالي في تعريف الواجب؛ إذ ارتبط بقضية وجوب الأصلح على الله تعالى إثباتاً أو نفياً، وإنجاز الوعد (الوعد والوعيد) أو إمكان العفو وعدم اللوم ... إلخ.
- مسألة كيفية تعلق الحكم بفعل المكلف، مع العلم أن الحكم قديم والفعل حادث، وقولهم فيها إن التعلق باعتبارين: أحدهما متعلق بالطلب النفسي، وهذا يرجع أصلاً إلى إثبات الكلام النفساني. والثاني: تعلق تنجيزي، وهذا يتصف عندهم بالحدوث.[2]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٩.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١١٨ - ١١٩.

- مسألة تعلق الحكم بالأفعال دون الأعيان. ومعنى ذلك أن الأعيان لا يتعلق بها تحليل ولا تحريم، وإنما ينصب ذلك على الأفعال. وقد يعبر عنها بعضهم بقوله هل الذوات تكتسب صفة بمجرد تعلق الأحكام بها أم لا؟ فشرب الخمر -مثلاً- حرام، لكن ذلك ليس راجعاً إلى تجرعها وحركات شاربها، وإنما التحريم راجع إلى تعلق قول الله تعالى بها في النهي عن شربها.

فهذه نماذج من القضايا المقحمة في الأصول، من غير أن تكون لها فائدة تنتج أحكاماً شرعية في الوجود، وإنما هي ثمرة لما يمكن تسميته بـ"المعاكسة المذهبية؛" إذ الخلاف فيها مرده لاعتبارات خارجية مذهبية صرفة، وبخاصة بين الفريقين الكبيرين: المعتزلة والأشاعرة. ولذلك عد الزركشي ذكر بعض هذه المسائل في علم أصول الفقه من الغرائب.[1]

وقد تناولنا قضايا هذا الباب في فصلين هما:

الفصل الأول: الحكم الشرعي وأقسامه.

الفصل الثاني: الموازنة والترتيب بين الأحكام الشرعية.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١١٩.

الفصل الأول

الحكم الشرعي وأقسامه



أولاً: تعريف الحكم الشرعي

١- التعريف اللغوي

الحكم لغة: القضاء، ويجمع على أحكام. قال ابن الأثير: "الحكم: العلم والفقه والقضاء والعدل، وهو مصدر حَكَمَ يَحْكُم."[(١)]

وذكر الفيومي في "المصباح المنير" أن أصل الحكم: المنع، ويقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، ومنه الحَكَمة، للحديدة التي تجعل في لجام الدابة، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح وغيره.[(٢)]

وقد جمع ابن فرحون تصاريف مادة (ح ك م) في جميع استعمالاتها اللغوية فوجدها تؤول إلى معنى المنع، فقال: "إن الحكم في مادته بمعنى المنع، ومنه حكمتُ السفيه إذا أخذتُ على يده، ومنه سمي الحاكم حاكماً لمنعه الظالم من ظلمه، وبذلك سميت الحَكمة التي في لجام الفرس، لأنها ترده عن المعاطب."[(٣)]

ومن هنا جاء المعنى الشرعي للحكم، لأنه يمنع المكلف من التصرف على وفق مراده، أو اتباعاً لهواه وشهواته، وإنما المطلوب منه أن يكون تصرفه منضبطاً بقصد الشارع وحكمه.

فمعنى وصفه بكونه شرعياً أنه حكم مستمد من الشرع مقيد بأصوله وقواعده.

٢- التعريف الاصطلاحي

أما الحكم الشرعي في الاصطلاح فأشهر تعريفاته اثنان:

---

(١) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مرجع سابق، مادة: حكم.

(٢) الفيومي، **المصباح المنير**، مادة: حكم.

(٣) ابن فرحون، أبو الوفاء إبراهيم اليعمري. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ، ج١، ص١٣.

أ- تعريف جمهور الأصوليين:

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الحكم الشرعي هو: "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاء، أو تخييراً، أو وضعاً." وهذا التعريف يرى أن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى نفسه، دالاً ومدلولاً.

وهذا التعريف الذي يجعل الحكم هو الخطاب نفسه، تخيم عليه جملة من المسائل الكلامية، لا نطيل بها، لأنها ليس لها أثر عملي.[١]

ومن الأصوليين من أخذ بهذا التعريف، غير أنه لم يحفل بقيوده ومحترزاته ذات الخلفية الكلامية.[٢]

وأما الإمام الشاطبي، فقد أضاف إلى تعريف الحكم، مراعاة قصد المكلف في إيقاع الفعل. بمعنى أن الحكم الشرعي يتعلق بالأفعال المقترنة بقصد ما، فيكون الحكم متعلقاً بالفعل والقصد معاً. أما إذا صدر الفعل من دون قصد، فلا يتعلق به أي من الأحكام الخمسة. وفي هذا يقول: "الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد. فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها."[٣]

واستدل الشاطبي على ذلك بما ملخصه:

- "ما ثبت من أن الأعمال بالنيات ... وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد، كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات."
- "ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه... فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم."

---

(١) السمرقندي، علاء الدين أبو بكر. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٧ وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١١٨ وما بعدها.

(٢) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٩.

- "الإجماع على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة، وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق."[(١)]

ب- تعريف الفقهاء:

الحكم الشرعي لدى الفقهاء "هو الأثر المترتب على خطاب الله تعالى، أو هو: مدلول الخطاب الشرعي وأثره."[(٢)]

وهذا التعريف يفرق بين الدال ومدلوله، بين الخطاب الشرعي وأثره الذي هو الحكم الشرعي. ونشأ عن هذا المعنى أن فرقوا -مثلاً- بين الإيجاب والوجوب، وذلك من حيث اعتبار الأول صفة، والثاني من جهة تعلقه بفعل المكلف.

فهذا التعريف "ميز بين الحكم الشرعي، وبين دليله تمييزاً واضحاً، فجعل الحكم ما ثبت بالخطاب، والدليل: الخطاب نفسه."[(٣)]

وبما أن الخلاف بين التعريفين "اعتبر عند المحققين خلافاً لفظياً."[(٤)] فإننا لا نطيل فيه، وحسبنا اتضاح المعنى المراد.

ثانياً: الحكم التكليفي وأنواعه

درج الأصوليون على تقسيم الحكم الشرعي إلى قسمين رئيسين وهما: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، لأجل ذلك سنفرد لكل قسم مبحثاً. ونبدأ -كما هو المعتاد- بالحكم التكليفي وأنواعه.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٤٩ - ١٥٠.

(٢) ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ص٩٥، وانظر كذلك:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٩٥.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٣.

(٣) البيانوني، محمد أبو الفتح. **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص٢٩.

(٤) النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. **الخلاف اللفظي عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٨٢.

ووصفُ الحكم بالتكليفي: مأخوذ من التكليف، وهو إلزام ما فيه كلفة. فهذا هو مقتضى التكليف؛ أي إلزام القيام بما يتطلب كلفة وبذلاً، سواء كان ذلك ضئيلاً أو ثقيلاً.

ويتنوع الحكم التكليفي عند الجمهور إلى خمسة أنواع، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.(1)

وواضح أن بعض هذه الأحكام الخمسة قد لا ينطوي على معنى التكليف حقيقة، وخاصة منها المباح. ومع ذلك غلَّبوا جانب التكليف على غيره. قال الإمام الشوكاني: "وتسمية الخمسة تكليفيةً تغليب؛ إذ لا تكليف في الإباحة، بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور."(2)

وأما الأنواع الخمسة للحكم التكليفي، فبيانها في المطالب الآتية.

١- الواجب

أ- المفهوم:

- الواجب لغة من مادة (و ج ب) التي تدل على اللزوم والحتم والثبوت، فهي من وجب يجِبُ وجوباً وجِبَة: لزم."(3)

- **وفي اصطلاح الأصوليين:**

هناك اتجاهان في تعريف الواجب، أحدهما ينظر إلى ما يُستحق على فعله أو تركه، والآخر ينظر إلى صيغة الدليل الذي دل عليه.

---

(1) للحنفية تفصيل وتفريق في بعض هذه الأحكام سنذكره في سياقه.

(2) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢٣.

(3) الفيروزابادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق: يوسف محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١٨٠، مادة: "و ج ب". وانظر أيضاً:
- الراغب، أبو الحسين القاسم بن محمد الأصبهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي، دمشق: دار القلم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٨٥٣.

• فمن الأول: قول القاضي أبي يعلى: "والواجب: ما في فعله ثواب، وفي تركه عقاب." ثم قال: "ولا يُحتاج إلى ذكر الثواب، لأن الندب فيه ثواب. وإنما يَبين الواجب عن المستحب والمباح، بما في تركه عقاب."[1]

وهذا اتجاه فقهي أكثر مما هو أصولي، ولذلك قال الزركشي: "الفقهاء عرفوه بما يستحق اللوم على تركه."[2]

• وأما الاتجاه الثاني، فيتحدد عنده الواجب بناء على الصيغة الطلبية الجازمة. قال الزركشي كذلك: "والتحقيق: أن الواجب هو المأمور به جزما."[3]

والحنفية يفرقون من جهة القطعية والظنية بين الواجب والفرض، فالواجب ما ثبت بدليل ظني، والفرض ما ثبت بدليل قطعي، فتكون مرتبة الثابت بالدليل القطعي أقوى مما ثبت بدليل ظني. فرتبوا على حكم الفرضية اللزوم اعتقاداً وتصديقاً وعملاً، كما رتبوا على حكم الوجوبية اللزوم العملي، دون الاعتقاد واليقين.[4]

على أن الذي يظهر أن قصد الحنفية من هذه التفرقة بين الواجب والفرض هو بيان مراتب الواجبات[5] فلذلك ذهب ابن أمير حاج إلى أن: "إفراد كل قسم باسم، أنفع عند الوضع لموضوع المسألة، فإنك تضع أحد القسمين معَّبراً عنه باسمه الذي يخصه، لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم، بحسب طريق ثبوته قطعاً أو ظناً، من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد القسم الذي طريق ثبوته قطعي أو ظني الدلالة؛ بخلاف ما إذا كان كلا الاسمين للقسمين، فإنه يحتاج

---

(١) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٩.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٤٤.

(٤) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٣.

(٥) ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٧٩.

إلى نصب قرينة عند إرادة أحدهما."[1] ذلك أن ما كان أشد تأثيراً من جهة القطع يكون أعلى وآكد من غيره.

فهذه التراتبية بين الفرض والواجب الآيلة إلى تأثير القطع والظن، تتحد عند موجبية العمل دون العلم، قال السرخسي: "والفرض والواجب كل واحد منهما لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر ... فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً، لبقاء أثره وهو العلم به، أُدي أو لم يؤدَّ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل، غيرِ موجب للعلم يقيناً -باعتبار شبهة في طريقه- يسمى واجباً."[2]

هذا رأي الحنفية ووجهة نظرهم في التفريق بين الفرض والواجب.

أما الجمهور فإنهم لا يرون فرقاً بين الفرض والواجب، وإنما الواجبات أو الفرائض تختلف مراتبها وأحكامها من جهة الخطاب الشرعي والمصلحة. فهي من هذه الحيثية مراتب ودرجات بعضها فوق بعض، وبعضها أدون من بعض، ولا داعي للتفريق بينها من جهة الاصطلاح بناء على القطع والظن.[3]

ب- أقسام الواجب

وهو ينقسم باعتبارات متعددة:

فباعتبار الزمن؛ زمن وقوع الواجب، ينقسم إلى واجب مؤقت وواجب غير مؤقت. وقد يقال: واجب مقيد وواجب مطلق.

وباعتبار تعلقه بالمكلفين: ينقسم إلى واجب عيني وواجب كفائي.

وباعتبار صفة الواجب نفسه: ينقسم إلى واجب معين وواجب مخير.

---

(١) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٢.

(٢) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١١١.

(٣) انظر تفصيل ذلك في:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٢.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٥.
- ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٧٨. وغيرها من المصنفات الأصولية.

وتفصيل ذلك نورده فيما يلي:

- تقسيم الواجب باعتبار زمان وقوعه:

ينقسم الواجب باعتبار زمان وقوعه إلى واجب مقيد وواجب مطلق.

ونقصد بالواجب المقيد، ما قيد الشارعُ آداءه بزمان معين، بحيث يمتنع في حق المكلَّف أن يخرجه عن وقته، ما لم يحصل له عارض من نوم أو إغماء أو ما شابه ذلك، مثل أداء الصلوات المفروضات والصيام، وما يجري مجرى هذا الضرب من الواجبات الموقوتة.

وهذا الضرب وإن كان مقيد الزمان من حيث أداؤه، إلا أن هذا التقييد هو نفسه قد يتسع أمده، حتى نجد بعض الواجبات الموقوتة، يتسع وقتها لها ولغيرها من جنسها، فيسمى في هذه الحالة واجباً موسعاً. ويضيق بحيث لا يشمل إلا العبادة التي خصت بذلك الزمن، مثل صيام شهر رمضان، لا يتسع وقته لأي صيام آخر، فهذا يسمى واجبا مضيقا. فالمعيار هنا هو مقدار الزمن المتاح لأداء العبادة.

وأما الواجب المطلق، أو غير المؤقت، فهو الذي لم يجعل له الشرع وقتاً محدداً لأدائه، بل يؤديه المكلَّف به في أي وقت شاء، لأن حكمته ومصلحته ليست موقوفة على زمن معين.

ونحن ندرج هنا ما اعتاد بعض الأصوليين إدراجه ضمن مسائل الحكم الوضعي من الأداء، والإعادة، والقضاء. والحق أنها ليست من قبيله، ولا من صنفه، لأنها تتعلق بالواجب من جهة زمن وقوعه، سواء كان أداء، أو إعادة، أو قضاء.

فالأداء: معناه إقامة المكلف الواجبَ في وقته المحدد له شرعاً، أو مطلقاً، إذا لم يكن له وقت معين.[1] ومثاله ما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن

---

(١) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٦٣.

رسول الله ﷺ: "من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح. ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر."(١) فهذا أداء.

والإعادة: هي أن يفعل المكلف الواجب مرة أخرى، في الوقت نفسه "على صفة الكمال،"(٢) وذلك لدخول نقص عليه أخل بذلك الواجب.

والقضاء: معناه قضاء المكلف الواجبَ الفائت الذي لم يفعله في وقته لسبب من الأسباب، كإفطار الحائض والمريض والمسافر في رمضان، فإنهم يقضون أيام ما أفطروه بعده، بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ١٨٥﴾ [البقرة: ١٨٥].

ويجدر التنبيه على أن الأداء والقضاء، كما يكونان في العبادات، يكونان كذلك في المعاملات، لكن ليس على أساس الوقت، وإنما على أساس الأصل والبدل في الواجب. قال البزدوي: "والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر، والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به، كمن غصب شيئاً لزمه تسليم عينه وردُّه، فيصير به مؤدياً. وإذا هلك لزمه ضمانُه، فيصير به قاضياً."(٣)

- **تقسيم الواجب باعتبار تعلقه بالمكلفين:**

والواجب من حيث تعلقه بالمكلف ينقسم إلى: واجب عيني وواجب كفائي.

• فالواجب العيني هو الذي تعلق الطلب فيه بكل مكلف على حدته."فيستقل

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١، حديث رقم: ٥٥٤.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٤، حديث رقم: ٦٠٨.

(٢) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٦٤.

(٣) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠١ - ٢٠٢.

فيه كل مكلف بالتبعة، ويطالَب بالأداء عيناً، ولا يغني فيه بعض عن آخر، ولا تبرأ منه ذمة بذمة."[1]

وقد راعى الشارع ما فيه من دوام المصلحة وتجددها، في حق كل مكلف به.

• وأما الواجب الكفائي فالذي ذهب إليه جمهور الأصوليين، أن الطلب فيه مقصود به ابتداء كافة الأمة؛ أي عامة المكلفين. قال الشافعي رحمه الله: "حقٌّ على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه، لا يسع عامتَهم تركُه، وإذا قام منهم من فيه كفاية أجزأه عنهم إن شاء الله ..."[2]

فالواجب الكفائي يتحقق ويجزئ إذا حصلت الكفاية وتحقق مقصود الشرع فيه بمن قاموا به، فإن لم تحصل الكفاية، فالوجوب باق في حق من لم يقوموا بنصيبهم منه، فإن قاموا به وإلا فهم آثمون.

وهذا النوع من الواجبات متعلق بالمصالح العامة، التي يظهر فيها اختلاف قدرات الناس وطاقاتهم وكفاءاتهم، فقد يكون بعضهم قادراً على إقامة الواجب الكفائي، وقد يكون بعضهم الآخر عاجزاً عن تحقيق ذلك. ولذلك استشكل بعض العلماء القول بكونه واجباً في الأصل على عموم المكلفين.

والذي وقع عند الإمام الشاطبي للخروج من هذا الإشكال، هو أن يشترك غير القادرين بإقامة القادرين. فتكون الأمة بمجموع أفرادها مساهمة في إقامة الواجبات الكفائية. وقد قرر -رحمه الله- هذا المسلك بقوله: "قد يصح أن يقال: إنه واجب على الجميع على وجه التجوز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة. فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها. والباقون -وإن لم يقدروا عليها- قادرون على إقامة القادرين...

---

(١) الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن. **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٣١.

(٢) عن الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٣.

فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به."[1]

والحكمة في جعل بعض الأحكام على الأعيان وبعضها على الكفاية -حسب القاعدة التي قررها القرافي- هي مراعاة تكرار المصلحة بتكرر الفعل، أو عدم ذلك. فما تتكرر مصلحته كلما تكرر الفعل من آحاد المكلفين فهو واجب عيني، وما تحصل مصلحته بأي فاعل فعله وأغنى عن غيره، فهو كفائي.

قال شارح التنقيح أبو الحسين الشوشاوي -في رفع النقاب عن تنقيح الشهاب-: "هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية، وما يشرع على الأعيان، وهو تكرار المصلحة وعدم تكررها، فمن علم ذلك علم ما هو على الكفاية وما هو على الأعيان في الشريعة."[2]

- تقسيم الواجب باعتباره في نفسه:

وبالنظر في الواجب في نفسه من حيث تحديده وتعيينه، أو من جهة التخيير فيه. دأب الأصوليون إلى تقسيمه إلى معين ومخير.

- فالواجب المعين هو الذي عينه الشرع بنفسه، بحيث يمتنع على المكلف أن يأتي بغيره بدله. فإن صدر منه ذلك عُدَّ مخالفاً للواجب، مستحقاً للعقاب واللوم، مثل الصلاة والزكاة في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [البقرة: ٤٣]، ووجوب العدة على المتوفى عنها مدة معلومة في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴿٢٣٤﴾ ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وهذا النوع من الواجبات وإن عُيِّن من قبل الشارع وحُدِّد، فإن قسماً منه غير محدد المقدار، وإنما أسند تقديره إما إلى المكلف نفسه، أو إلى القاضي ومن

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٨ - ١٧٩.

(٢) الشوشاوي، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٢٣.

ينوب عنه. ومثال ذلك النفقة على الأقارب، ونفقة الزوجة والأولاد، قبل تحديد مقدارها وتعيينه.

- والواجب المخير -ويطلق عليه كذلك الواجب المبهم- هو ما خير الشارع فيه المكلف بين أشياء محصورة. وهذا الذي سماه ابن رشد الحفيد -في مختصر المستصفى- بالتخيير في الفعل مقابل التخيير في الزمان وهو الواجب الموسع.[1] ومثاله خصال الكفارة في قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المائدة: ٨٩].

ومثاله كذلك الفدية بالنسبة إلى الحاج الذي يحلق رأسه لمرض أو أذى قبل أن يبلغ الهدي محله، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ ﴿١٩٦﴾﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومن ذلك -كذلك- تخيير إمام المسلمين أو من يقوم مقامه بين المن والفداء حينما يكون له أسرى حرب، في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ﴿٤﴾﴾ [محمد: ٤].

فالتخيير هنا منصب على أشياء وأفعال محصورة، فلا ينبغي التفريط فيها برمتها، ولا الإتيان بها جملة. لأجل ذلك كان "المطلوب في الواجب المخير هو الأمر الكلي."[2]

والحكمة من وجود التخيير في بعض الواجبات هو إتاحة الفرصة لمراعاة ما يكون أنسب وأصلح للمكلف ولغيره، حسب الأحوال. وعلى هذا نبه القاضي

---

(١) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، مرجع سابق، ص٤٤ - ٤٥.

(٢) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص٣٣.

أبو بكر بن العربي -رحمه الله- بقوله: "ولا خلاف أن كفارة اليمين على التخيير، وإنما اختلفوا في الأفضل من خلالها. وعندي أنها تكون بحسب الحال، فإن علمت محتاجاً فالإطعام أفضل، لأنك إذا أعتقت لم ترفع حاجتهم وزدت محتاجاً حادي عشر إليهم، وكذلك الكسوة تليه، ولما علم الله غلبة الحاجة بدأ بالمهم المقدم."(١)

ت- العزيمة والرخصة:

اعتاد معظم الأصوليين أن يدرجوا بعض المسائل في الحكم الوضعي، مثل تناولهم لمسائل العزيمة والرخصة والصحة والفساد والبطلان. والذي نراه أن هذه المسائل لها تعلق وطيد بالحكم التكليفي وبخاصة الواجب، فليست هي مظهرة للحكم أو علامة عليه، وإنما هي انتقال الحكم التكليفي نفسه من مرتبة إلى أخرى. من ثم ارتأينا أن نجعلها تابعة للحكم التكليفي.

- المفهوم:

العزيمة مأخوذة من العزم، ومعناها في اللغة الجد والقطع في الأمر، والقصد المؤكد، دون تردد أو تلكؤ. وهي عند الأصوليين: ما شرع من الأحكام ابتداء. وإلى هذا ذهب البزدوي والسرخسي فقالا: "إن العزيمة في أحكام الشرع، ما هو مشروع منها ابتداء، من غير أن يكون متصلاً بعارض؛"(٢) أي ما وضع من الأحكام للأحوال والظروف العادية للمكلف.

والرخصة: في اللغة تدل على السهولة واليسر واللين، فهي خلاف التشديد.(٣)

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٩.

(٢) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦١٩. وانظر أيضاً:
- السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١١٧.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: رخص. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: رخص.

وفي اصطلاح الأصوليين: "الرخصة ما تغير من الحكم الشرعي -لعذر- إلى سهولة ويسر مع قيام السبب للحكم الأصلي، كأكل الميتة للمضطر."(١)

وعلى هذا فالرخصة إنما شرعت لدفع المشقة العارضة المسببة الحرجَ للمكلف، فتكون بذلك على قصد الشارع من جعل الشريعة في مقدور المكلف، ووفق طاقته وتحمله لها. وعلى هذا نبه علاء الدين السمرقندي بقوله: "وأما الرخصة فهي اسم لما تغير عن الأمر الأصلي -لعارض- إلى تخفيف وتيسير، ترفيهاً وتوسيعاً على أصحاب الأعذار."(٢)

فهي بذلك حكم شرعي جاء على خلاف الحكم الأصلي استثناء، ويرجع إلى أصله بزوال العذر الذي أنيط به حكم الرخصة الشرعية.

وينبغي مراعاة الوسطية والاعتدال في الأخذ بالرخصة، دون إسراف أو تنطع. وذلك أن "شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة."(٣) قال المناوي: "فينبغي استعمال الرخصة في مواضعها عند الحاجة لها، سيما العالم الذي يقتدى به. وإذا كان من أصر على مندوب ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان، فكيف بمن أصر على بدعة؟ فينبغي الأخذ بالرخصة الشرعية، فإن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع."(٤)

- الرخصة الخاصة والرخصة العامة:

الحامل لنا على ذكر هذا التقسيم للرخص، هو أننا وجدنا عامة الأصوليين حين يذكرون الرخصة، فإنما يلتفتون إليها من حيث كونها متعلقة بالأفراد. فكأننا بهم قصروا العمل بالرخصة على ما هو فردي دون ما هو جماعي، وعلى ما هو

---

(١) السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦.

(٢) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٣.

(٤) المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. ١، ١٣٥٦هـ، ج٢، ص٢٩٣.

خاص دون ما هو عام.[1] والحق أن هذا القصر، لا يعضده دليل، فلا يلزم.

ومن هنا فالذي نعتمده ونريد إظهاره هو أن الرخصة عامة وخاصة.

فالرخصة العامة أو الجماعية: هي المتعلقة بمجموع المكلفين، أو بطوائف منهم بصفتهم الجماعية. وذلك حينما تحل بهم الضرورة العامة في وقت من الأوقات أو ظرف من الظروف. وذلك مثل التخفيف في أجور الموظفين لدى حكومات وشركات أموالها خليط من الحلال والحرام. ومثل التعامل ببعض العقود المعاصرة، كعقود التأمين بأشكاله وأغراضه المختلفة. ومثل ما ذكره الغزالي وغيره في مسألة إطباق المالِ الحرام الأرضَ، فإنهم أجازوا أخذ المال المختلط واستعماله، رفعاً للحرج عن الناس.[2]

ولئن كان الأصوليون لم يحفلوا بموضوع الرخصة العامة -مع أهميتها وأولويتها- فإن للفقهاء اجتهادات تنم عن وعيهم بها واعتبارهم إياها، كما في بعض تطبيقاتهم لقاعدة "عموم البلوى،" أو "ما عمت بَلِيته خفَّت قضيته؛" أي أن البلوى -أو البلية- إذا عمَّت وأصاب حرجها جمهور الناس، تصبح موجبة للتخفيف والتجاوز فيما تقتضيه حاجاتهم وضروراتهم. وقد ذكر ابن عاشور جملة من العقود والمعاملات أجازها الفقهاء إجازة عامة، وجرى عملهم بها -إفتاء وقضاء- لعموم الناس، لا لشيء سوى عموم البلوى والحرج. ولولا ذلك لأبقوها على أصل المنع والإبطال.[3]

ومما يشهد للرخصة العامة قوله تبارك وتعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ (٦٥) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (٦٦)﴾ [الأنفال: ٦٥ - ٦٦].

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٠.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٥٨ - ٣٦٠.

فالتخفيف والترخيص هنا عام للجميع، بخلاف الترخيص في قوله سبحانه ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [الفتح: ١٧]، فهو للأفراد، بناء على تحقق العذر لكل واحد. فالرخصة الأولى جماعية عامة، والثانية فردية خاصة.

ومما ينبني على القول بالرخص العامة، أن فقه الأمة والمجتمعات في (حال الاستضعاف) غيره في (حال الاستخلاف). فبينهما فروق وآثار كثيرة عند الفقهاء المحققين. وتفصيل ذلك وتطبيقه اليوم متروك للمجتهدين.

وأما الرخصة الخاصة أو الفردية: فهي التي تتعلق بالأفراد كلاً على حدته، كاضطرار شخص ما إلى أكل الميتة عند وجود المخمصة، أو كاضطراره للاقتراض بالربا من أجل التطبيب أو المعاش، إن لم يجد معيناً له على تسديد نفقات علاجه وضرورات حياته. فلا شك في أن مثل هذه الضرورات تبيح الترخص في تناول المحظور، لكن لصاحب الضرورة دون غيره.

ث- الصحة والبطلان والفساد:

وهي أوصاف تتعلق بالمعاملات والعبادات، وتحديدا بأركانها وشروطها، وجوداً وكمالاً، أو عدماً واختلالاً. ونعني بذلك أنه إذا توافرت الأركان والشروط الموافقة للشرع في الفعل، كان فعلاً صحيحاً، وإذا اختلت كان فعلاً باطلاً فاسداً. أما الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في هذه المصطلحات، فلا طائل منه، لأنه خلاف لفظي اصطلاحي ما دام الفريقان متفقين على جميع الأحكام.[(١)]

- الصحة:

تدل الصحة -لغة- على العافية والسلامة من المرض، فهي ضد السقم وخلافُه.[(٢)] وهي تستعمل في الأجسام الطبيعية مثل بدن الإنسان، غير أنها قد

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٧ - ٣١٨.

(٢) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة: صحح. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: صحح.
- العسكري، **الفروق اللغوية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨١.

تستعمل في المعاني المجردة، فيكون بذلك استعمالها من قبيل الاستعارة.[١]

وعلى هذا يجري المعنى الأصولي والفقهي في مثل قولهم: صلاة صحيحة، وبيع صحيح، ونكاح صحيح ... فالفعل الصحيح شرعاً هو ما "استجمع أركانَه وشرائطه."[٢]

فالصحة إذاً هي موافقة العمل لأحكام الشرع، وترتُّبُ آثاره عليه، مثل كون العبادة صحيحة بمعنى أنها مجزئة، تبرأ ذمة المكلف من قضائها أو إعادتها. ومثل كون العمل تترتب عليه آثاره، كترتب الملك على عقد البيع، والحِل على عقد النكاح. ويكون المكلف مأجوراً على الأعمال الصحيحة الموافقة للشرع -سواء كانت عبادات أو معاملات- إذا تحقق له إخلاص النية لله تعالى في عمله. وهذا كما قال الشاطبي: "لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلق، كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون."[٣]

- البطلان والفساد:

البطلان من مادة (بطل) الدالة على فساد الشيء وخسرانه. فـ"بَطَل الشيءُ يَبْطُل بُطْلاً وبُطُولاً وبُطْلاناً ذهب ضيَاعاً وخُسْراً فهو باطل ... والباطل نقيض الحق، والجمع أَباطيل على غير قياس."[٤]

وأما الفساد ففي اللغة من مادة (فسد)، والفسادُ نقيض الصلاح، فَسَدَ يَفْسُدُ

---

(١) الفيومي، **المصباح المنير**، مرجع سابق، مادة: صحح. وانظر كذلك:
- السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٥.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: بطل. وانظر أيضاً:
- الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، مادة: بطل.
- الفيومي، **المصباح المنير**، مرجع سابق، مادة: بطل.

ويَفْسِدُ وفَسُدَ فَساداً وفُسُوداً فهو فاسدٌ وفَسِيدٌ فيهما.[1]

وفي الاصطلاح:

البطلان والفساد عند الجمهور يرِدَان على معنى واحد، فهما مترادفان، يطلقان في مقابلة الصحة، ويقصد بهما أن الفعل الباطل أو الفاسد هو الذي لم يوافق الشرع، ولم تترتب عليه آثاره في الدنيا والآخرة. فإن كان الفعل عبادة وجب القضاء، وإن كان معاملة لم تترتب عليه فائدته وأثره من الملك أو الحلية أو الانتفاع المطلوب.

وأما الحنفية فقد اتفقوا مع الجمهور بخصوص العبادات، وفرقوا بين البطلان والفساد في المعاملات، من حيث تعلق النهي فيها إما بأصل الشيء، أو بوصفه.

فالفعل المشروع في الأصل إذا تعلق النهي بأوصافه العارضة، الخارجة عن ماهيته، وهي الشروط عندهم، فهو في اصطلاحهم فعل فاسد غير باطل، وهو -حسب عبارتهم- "ما اقتضى المشروعية بأصله لا بوصفه."

وأما إذا تعلق النهي بالفعل من جهة أصله، أي ماهيته، وهي الأركان، فهو الموصوف عندهم بالبطلان، ووضعوا لأجله عبارة "ما لم يقتض المشروعية لا بأصله ولا بوصفه،" وذلك أن بطلان الماهية في عينها بطلان لما يلحقها أو تابع لها.[2]

ووجه هذا التفريق عند الحنفية على ما نبه عليه الحافظ العلائي -في مصنفه تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد- "أنه لا يلزم من كون الشيء ممنوعاً بوصفه، أن يكون ممنوعاً بأصله، فجعلوا ذلك منزلة متوسطة بين الصحيح

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: فسد. وانظر أيضاً:
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: فسد.

(٢) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٣٩، وانظر أيضاً:
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص٣٣٩.

والباطل، وقالوا: الصحيح هو المشروع بأصله ووصفه، وهو العقد المستجمع لكل شرائطه. والباطل هو الممنوع بهما جميعاً. والفاسد: المشروع بأصله، الممنوع بوصفه."[١]

٢- المندوب

أ- المفهوم:

المندوب لغة: اسم مفعول من الندب، وهو المدعو إليه، لذلك يقال: "ندبه لأمر فانتدب له؛ أي دعاه له. جاء في "لسان العرب": "وندب القومَ إلى الأمر يندبهم ندباً: دعاهم وحثهم."

المندوب في اصطلاح الأصوليين:

يأتي المندوب عند جمهور العلماء مرادفاً للسنة، والمستحب، والتطوع، والنفل، فجميعها عندهم بمعنى واحد. ويقصد به الأصوليون "خطاب الله تعالى المتعلق بطلب الفعل طلباً غير جازم،" أو على حد قول الآمدي "هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً."[٢] فتبقى حقيقته على ما نص عليه ابن العربي المالكي: التحريض والتحضيض.[٣]

ونحن نرى أن ما درج عليه الأصوليون في تعريف المندوب فيه نوع إجمال، ينكشف ذلك عند تقسيمه من جهة التأكيد وغيرها، ومن جهة الجزئية والكلية، وإنما يصدق الحد الرائج على المندوب في ذاته، لا باعتبار أقسامه.

ومهما يكن من أمر قد يكتنف تعريف المندوب، فإن تحديد هذا النوع من الطلب غير الجازم، يعتمد فيه على القرائن الصارفة للطلب عن أصله الذي يفيد

---

(١) العلائي، خليل بن كيكلدي. **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**، تحقيق: إبراهيم محمد السلفيتي، الكويت: دار الكتب الثقافية، (د. ت.)، ص٢٨٣.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٦١.

(٣) ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٦٧.

الوجوب، سواء كانت قرائنَ حالية أو مقالية." فكل صيغةِ طلبٍ من غير إلزام، أو اقترن بالصيغة ما يصرفها عن الإلزام إلى غيره، أو جاءت الصيغة بلفظ (يسن) أو (يندب) فهي صيغة ندب."[(١)]

وهذا لا يعني أن الطلب غير اللازم في المندوبات جار على نمط واحد، وعلى وزان واحد، كما قد يظهر في بادىء الرأي، وإنما هو متفاوت لتفاوت رتبة التأكيد. من هنا كانت المندوبات مراتب من جهة الطلب. وفي هذا يقول ابن دقيق العيد -في شرح الإلمام-: "لا خفاء أن مراتب السنن متفاوتة في التأكيد، وانقسام ذلك إلى درجة عالية ومتوسطة ونازلة، وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب."[(٢)]

ومع وجود هذا التفاوت في مراتب المندوب، فإنه -بصفة عامة- يقع في مرتبة تتوسط بين الواجب والمباح، يقابله توسط المكروه بين المحرم والمباح. يقول الشوشاوي: "المندوبات متوسطة بين الواجبات والمباحات. وكذلك المكروهات متوسطة بين المحظورات والمباحات. وإنما قلنا بتوسيط المندوب بين الواجب والمباح لأن المندوب يشارك الواجب في طلب الفعل، ويشارك المباح في جواز الترك. وإنما قلنا بتوسيط المكروه بين المحظور والمباح لأن المكروه يشارك المحظور في الترك، ويشارك المباح في جواز الترك."[(٣)]

ب- أقسام المندوب:

- المندوب من حيث درجة الطلب:

وبناء على درجة الطلب ومدى تأكيده في قسم المندوبات، جرى تقسيم المندوب إلى قسمين رئيسين:

(١) جلال، جلال الدين عبد الرحمن. **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**، القاهرة: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج١، ص١٥٣.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٠.

(٣) الشوشاوي، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٠٨ - ٢٠٩.

السنن المؤكدة: وهي التي لازمها النبي ﷺ عليها، وواظب عليها.

ويعدّ هذا القسم من تتميم الواجبات والحفاظ عليها. ثم إن الشأن في حفاظ النبي ﷺ عليها، موجب لتأكيد استمراريته، لذلك جعله الشاطبي خادماً للواجب، فقال مقررا هذا المعنى: "المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم ... وجدته خادماً للواجب، لأنه إما مقدمة له، أو تكميل له، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أوْ لا."(١)

وينبني على تأكيد فعلها، أن الإخلال بها، أو التهاون فيها إلى حد الترك، موقع في اللوم والعتاب. قال أبو زيد الدبوسي في معرض التفريق بين النوافل والسنة - ويقصد السنة المؤكدة-: "... السنة ... طريقة رسول الله ﷺ، فمن حيث سبيلها الإحياء، كانت حقاً علينا، فعوتبنا على تركها."(٢)

السنن غير المؤكدة: وهي التي لم يداوم عليها النبي ﷺ، وإنما رغب فيها زيادة في الفضل والأجر، لذلك يطلق عليها بعض العلماء الرغائب والنوافل. قال أبو زيد الدبوسي "نوافل العبادات: هي التي يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة."(٣)

والذي حدا بالعلماء إلى هذا التقسيم هو النظر في مراتب المندوبات من حيث أجورها، فأرادوا من ذلك أن يجعلوا لكل قسم منها اسماً دالاً عليه، حتى يتميز عن غيره. قال أبو عبد الله المازري: "ولما علم الفقهاء بهذا التفاضل أرادوا أن يضعوا أسماء تُشعِر بالتفاوت في الأجور، فسموا ما ارتفعت رتبته في الأجر وبالغ عليه السلام في التحضيض عليه سنة، وسموا ما كان في أول هذه المراتب تطوعاً ونافلة، وسموا ما توسط بين هاتين الحاشيتين فضيلة ومرغباً فيه، ويقارب

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٥١.

(٢) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١١.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣١١.

معنى الفضيلة عندهم."[1]

وحكم هذا القسم أن المكلف لا يذم على تركه، ولا يلحقه عقاب على ذلك، وإنما يثاب على الفعل لكونه حسناً وزيادة في الطاعات والقربات.[2]

- المندوب باعتبار الجزئية والكلية:

وهذا التفاضل الذي ذكرناه بين المندوبات، نظر إليه الشاطبي من جهة الجزئية والكلية، ويعني بذلك ما هو متعلق بالفرد في خاصية نفسه، وما هو متعلق بأفراد المجتمع جميعهم، فعُدَّ الترك الجماعي المستمر للمندوب مفضياً إلى جرح التاركين له. قال رحمه الله: "إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل، كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين... ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها... فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين، إذا كان دائماً. أما إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظور في الترك."[3]

٣- المباح

أ- المفهوم:

المباح لغة: مِن باح بمعنى ظهر. جاء في لسان العرب "إن البوح ظهور الشيء، وباح الشيء ظهر، وباح به بوحاً وبؤوحاً وبؤوحة أظهره ... وأبحتك الشيء أحللته، وأباح الشيء أطلقه."[4] والمباح اسم مفعول من الإباحة.

---

(١) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م، ص٢٤١.

(٢) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٣.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: نوح. وانظر أيضاً:
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: نوح.

قال الآمدي: "المباح في اللغة مشتق من الإباحة، وهي الإظهار والإعلان ومنه يقال: باح بسره، إذا أظهره، وقد يرد أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن، ومنه يقال: أبحته كذا، أي أطلقته فيه وأذنت له."[1]

المباح اصطلاحاً:

أما في اصطلاح الأصوليين فيقصد به ما خَيَّر الشارعُ فيه المكلَّف بين الفعل والترك. والتخيير في المباح تخيير مطلق كامل بين الفعل والترك، بخلاف التخيير في الواجب المخير، فهو تخيير بين أمرين أو أمور محددة، بحيث لا يخرج عنها.

ومعنى الإباحة يرجع إلى التوسعة، فاتحد المعنى الأصلي مع المعنى الاصطلاحي في التوسعة على المكلف في الفعل أو الترك، لأجل ذلك قال المازري: "فلما وسع على الإنسان أن يفعل أو يترك، سمي هذا المعنى إباحة لما فيه من التوسعة."[2] وهو ما ذهب إليه ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: "المباح بمعنى الواسع، ومنه باحة الدار، والمباح لك أن تفعله، وهو يسعك ولا تخرج عنه."[3]

ونحن نختار تعريف المباح بما ورد عند الغزالي حيث عرفه: "بأنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه، غير مقرون بذم فاعله ومدحه، ولا بذم تاركه ومدحه."[4]

وقد تبنى الشاطبي هذا التعريف، مع تعديل في صياغته، فقال: "إن المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك."[5]

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٣.

(٢) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص٢٤٥.

(٣) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٠٨.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤.

(٥) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٩.

وعلماء الأصول لا يكتفون للدلالة على المباح بذكر اسمه كما هو، أو كما يرد عندهم في التعريف، وإنما الشأن عندهم أن تتنوع وتكثر الإطلاقات الدالة عليه. والحق أن ذلك يرجع إلى التنوع في العبارة واللفظ، لا إلى المعنى. من ذلك: الجائز، والمأذون، والحلال، والعفو.

وقد ورد التعبير عن المباح في القرآن والسنة بألفاظ أخرى، منها:

- نفي الجُناح: وهو يعني رفع الإثم. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣٣].

- لفظة الحل: قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة: ١٨٧] وقال عز وجل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ﴿٩٦﴾﴾ [المائدة: ٩٦].

وذهب العز بن عبد السلام إلى أن ذلك يعبر عنه بتمنُّن الرب بما خلق في الأعيان من المنافع، وقد أرجع ذلك إلى الدلالة العرفية.[1]

- نفي الإثم والمؤاخذة: قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۗ ﴿٢٠٣﴾﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وقال عز وجل: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة: ٢٢٥].

وقال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ ﴿٨٩﴾﴾ [المائدة: ٨٩].

قال الدكتور محمد سلام مدكور: "إن رفع المؤاخذة في الآيتين صريح في إفادة رفع الإثم وعدم العقاب على الفعل الذي هو اللغو في اليمين، وظاهر أنه

---

(١) السلمي، عز الدين بن عبد السلام. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٨٦.

لا ثواب على الفعل، ولا معنى للإباحة إلا هذا."[1]

- نفي الحرج: قال الله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ ... ﴿٦١﴾ ﴾ [النور: ٦١].

وقد ورد التعبير عن الإباحة بنفي الحرج في السنة كذلك، كما في صحيح البخاري، عن عمرو بن العاص أن الرسول ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه، فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح. فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج. فما سئل النبي ﷺ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلا قال: افعل ولا حرج."[2]

غير أن "رفع الحرج" وإن كان يقتضي أن لا إثم على الفعل، لكن ذلك لا يعني أنه يدل مطلقاً على الإباحة، كما قد يظهر بداية من اللفظ. وإلى هذا نبه الشاطبي -رحمه الله- تعالى بقوله: "إذا قال الشارع في أمر واقع لا حرج فيه، فلا يؤخذ منه حكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه."[3]

ب- أقسام المباح:

لا نجد عند الأصوليين ذكراً لأقسام أو أنواع للمباح، على غرار ما في أحكام أخرى. ولذلك نحسب أن الشاطبي قد تفرد بهذا الأمر. فنحن نمشي على أثره وننسج على منواله. وقد قسم المباح تقسيمين باعتبارين مختلفين:

---

(١) مدكور، محمد سلام. **نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص٦٩.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣، حديث رقم: ٨٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٨، حديث رقم: ١٣٠٦.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٦.

- تقسيمه باعتبار إذن الشارع وعدمه إلى مباح بالنص، ومباح بالبراءة الأصلية.

فالمباح بالنص يعني به ما نص الشارع على إباحته، سواء نص على التخيير فيه، أو على حِله، أو غير ذلك من الصيغ الدالة على الإباحة، مثل: قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢].

وأما المباح بالبراءة الأصلية فهو الذي بقي على ما كان عليه؛ إذ لم يرد فيه شيء من لدن الشارع. فيطبق عليه قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة.

- تقسيمه باعتبار الكلية والجزئية.

والمراد بالكلية الأداء الحاصل للفعل المباح من مجموع الناس أو عامتهم.

والمراد بالجزئية أداء الأفراد له حسب اختياراتهم ورغباتهم بصورة فردية.

فالمباح إنما يكون مباحاً بالنسبة إلى الأفراد، لكنه في حق المجموع -أو المجتمع- يأخذ أحكاماً أخرى، بحسب وظيفته الاجتماعية؛ أي إنَّ ما يتعلق بالأفراد باعتبارهم أفراداً وأجزاء المجتمع، لا ينطبق بتمامه على حال كونهم يشكلون كلية المجتمع. فانبنى على ذلك عند الشاطبي أن يقسم أنواع المباحات ومآلات أحكامها -باعتبار الكلية والجزئية- إلى ما يلي:

- مباح بالجزء، مندوب بالكل؛ كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب.
- مباح بالجزء، واجب بالكل. كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء."كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ... فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجباً بالكل."[1]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٣١ - ١٣٢.

- مباح بالجزء، مكروه بالكل. ويشتمل على جميع أنواع الترفيه واللهو المباح.
- مباح بالجزء، محرم بالكل كالمداومة على المباحات، المخْرِجة من العدالة.[1]

ويظهر من تقسيم الشاطبي هذا أن الإباحة الحقيقية إنما تكون في الصورة الجزئية للفعل. ثم يتنوع المباح وتتغير أحكامه في صورته الكلية، بناء على آثاره الخارجية العامة، وذلك في اتجاهين متعاكسين، اتجاه الندب أو الوجوب، واتجاه الكراهة أو التحريم. وذلك لاعتبارات مقاصدية ترجع أساساً إلى مراعاة أمهات المصالح من جهة تعلقها بالأمة، لا من جهة تعلقها بالفرد على حدة.

لذلك قرر الشاطبي "أن كل مباح ليس بإطلاقه، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو: إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك."[2]

ت- وسيلية المباح:

تناول هذه المسألة ينبني أساساً على النظر في مآل المباح أو مآلاته، لا على اعتبار المباح في ذاته. فكان بذلك لاعتبار المآل تأثير بالغ الأهمية على تغير حكم المباح سلباً أو إيجاباً. فتكون نتيجة ذلك أن المباح يأخذ حكم ما أفضى إليه. ويبقى أن المباح في ذاته متساوي الطرفين، ولكن قد يتغير حكمه لاعتبارات خارجية. وهذا لا يتأتى إلا بالموازنة والترتيب بين المباح في نفسه، وبين اعتبار استعمالاته ومآلاته. وقد قرر الشاطبي أن المباح قد يكون مطلوب الترك، فيكون إذ ذاك "من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحاً."[3]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٠ - ١٣٢، وانظر أيضاً:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق ص١٦٥ - ١٦٦.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٧٦.

(٣) المرجع السابق، ج١، ١١٣.

وأكد الشاطبي -كذلك- في موطن آخر أنه "قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة."[١] إذا علم أنه سيترتب عنه مفسدة محققة أو غالبة. وقد أرجع ذلك إلى ما "يتعلق بالمباح في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه، مما يصير به غير مباح."[٢]

ث- تقييد المباح:

وقد بنى الأصوليون على هذا النظر قاعدة "تقييد المباح" إذا ترتبت عليه مفسدة. وهي قاعدة لها تعلق باعتبار المآل. فالحاكم أو من ينوب عنه -بعد استشارة العلماء وأهل الخبرة والاختصاص- يجوز له تقييد بعض المباحات، إذا خولف بها عن مقاصدها، أو أخرجت عن مقتضاها، وترتبت عليها مفاسد محققة في الجملة، وعادت على القصد من تشريعها بالإبطال والنقض. وهذا من باب إقامة العدل في المجتمع.

من ذلك تقييد حرية التملك، وفرض قيود على الصناعات والزراعات، بما يراعي احتياجات المجتمع، أو الأضرار اللاحقة به.

على أنه ينبغي أن نفرق بين التقييد والإلغاء، فالتقييد جرى العمل به منذ زمن الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عنهم. من ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ: قَالَ النبي ﷺ: "مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَبَقِيَ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ." فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي؟ قَالَ: " كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا."[٣]

وليس هذا من قبيل النسخ، كما فسره بعض العلماء، وإنما هو من باب

---

(١) المرجع السابق، ج١، ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ١١٤.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١١٥، حديث رقم: ٥٢٤٩.

التصرف بالإمامة، ورعاية المصلحة، وتحقيق السياسة الشرعية العادلة. قال المهلب:[1] "والذي يصح عندي أنه ليس فيها ناسخ ولا منسوخ، وقد فسر ذلك في الحديث بقوله: إنما كان ذلك من أجل الجهد، ومن أجل الدافة، فكان نظرًا منه عليه السلام لمعنى، فإذا زال المعنى سقط الحكم، وإذا ثبت المعنى ورأى ذلك الإمامُ، عَهِد بمثل ما عهد به عليه السلام؛ توسعةً على المحتاجين. وقول عائشة: "وليست بعزيمة ولكنه أراد أن يطعم منه" يبين أنه ليس بمنسوخ، ولا النهى عن ذلك بمعنى التحريم، وأن للإمام والعالم أن يأمر بمثل هذا، ويحض عليه إذا نزل بالناس حاجة."[2]

ووقع عند الحافظ ابن حجر في الفتح أن: "التقييد بالثلاث واقعةُ حال، وإلا فلو فلم تُسد الخلة إلا بتفرقة الجميع،[3] لزم على هذا التقدير عدم الإمساك ولو ليلة واحدة."[4]

ويلحق بهذا منعُ عمر بن الخطاب ﷺ الزواجَ من الكتابيات، ففي السنن الكبرى البيهقي أن حذيفة ﷺ تزوج يهودية، فكتب إليه عمر ﷺ أن يفارقها وقال: "إني أخشى أن تدَعوا المسلمات وتنكحوا الموسات." وهذا من عمر ﷺ على طريق التنزيه والكراهة. ففي رواية أخرى أن حذيفة كتب إليه أحرام هي؟ فقال:

---

(١) هو: أبو القاسم المهلب بن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة التميمي، من أهل الأندلس، كان راسخاً في الفقه والحديث والعبادة والنظر، شرح صحيح البخاري واختصره في كتاب سماه (النصيح في اختصار الصحيح) توفي سنة ٤٣٣هـ. وهو غير المهلب بن أبي صفرة أمير البصرة. انظر:
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،** مأمون بن محيي الدين الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ص ٤٢٧.
- مخلوف. محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،** بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج١، ص١١٤.

(٢) ابن بطال، **شرح صحيح البخاري،** مرجع سابق، ج٦، ص٣١.

(٣) أي: جميع لحوم الأضاحي.

(٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري،** مرجع سابق، ج١٠، ص٢٨.

"لا؛ ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن."[1]

فكل هذه النماذج والأمثلة مما ذكرنا وغيرها من مثيلاتها، تشهد لصحة قاعدة تقييد المباح، وأنه عمل مشروع.[2]

وأما الإلغاء التام الدائم للمباح، فلا أحد يقول به من علماء المسلمين، لأن ما أباحه الله لعباده، فلا يملك أحد -كائنا من كان- إلغاءه ونقله إلى دائرة الحظر، وإلا كان متعدياً مخالفاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦].

٤- المكروه

أ- المفهوم:

المكروه لغة: ضدُّ المراد، وهو كذلك ضد المحبوب. فهو يدل "على خلاف الرضا والمحبة."[3] وقد يعني التنفير من الشيء. قال المازري: "وأصل هذه الكلمة في اللغة مأخوذة من التنفير، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴿٧﴾﴾ [الحجرات: ٧] أي نفَّركم عنه وبغَّضكم فيه."[4]

المكروه اصطلاحاً: وأما في اصطلاح الأصوليين فيعني: ما نهى عنه الشارع من غير تحتيم ولا جزم، ولا ذم لفاعله. أو هو ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم. وهو -كذلك- ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله.

---

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي وابن أبي شيبة، وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٧، ص١٧٢، حديث رقم ١٣٧٦٢.
- ابن أبي شيبة، **المصنف في الأحاديث والآثار**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٧٤، حديث رقم: ١٦١٦٣.

(٢) سيأتي بيان لهذه القاعدة من زاوية أخرى في فصل الاجتهاد من هذا الكتاب.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: كره.

(٤) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

ومثاله ما رواه أبو هريرة ﷺ عن الرسول ﷺ أنه قال: "لا يشربن أحدٌ منكم قائماً، فمن نسي فليستقيء."[(١)]

فهذا النهي ليس للتحريم، بل يفيد الكراهة، بدليل ما ثبت عنه ﷺ أنه قد شرب قائماً.

ب- إطلاقات المكروه عند العلماء:

لئن كان المكروه من جهة الاصطلاح عند الأصوليين يعني شيئاً واحداً محدداً، هو النهي غير المحتم، فإننا وجدنا له إطلاقات أخرى عند الفقهاء وبعض الأصوليين، من ذلك:

- المكروه بمعنى الحرام. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ۝٣٨﴾ [الإسراء: ٣٨].

وقد وقع من هذا الكثير عند فقهاء السلف. إذ كانوا يتحرزون من إطلاق لفظ التحريم على قضايا ومسائل اجتهادية ليت صريحة في الشرع، وذلك خشيةَ الوقوع في مخالفة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۝١١٦﴾ [النحل: ١١٦]، فكانوا يؤثرون التعبير بالكراهة. قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: "أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، إلا ما كان في كتاب الله عز وجل، بينًا بلا تفسير."[(٢)]

- النهي المفيد للتنزيه. وهو الذي عبَّر عنه الأحناف ومن سلك مسلكهم بالكراهة التنزيهية.

- المكروه بمعنى ترك الأَولى، مثل ترك الغسل للجمعة وصلاة الضحى.

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٠١، حديث رقم: ٢٠٢٦.

(٢) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب سير الأوزاعي، ج٧، ص٣٧١.

- المكروه بمعنى "ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه، كلحم السبع والخيل،..."[1]

ت- أنواع المكروه عند الأحناف:

جرى الأحناف على نحو تفريقهم بين الواجب والفرض، ففرقوا -كذلك- بين الكراهة نفسها من جهة القطعية والظنية، فجعلوا المكروه ضربين: مكروه تنزيهاً، وهو المنهي عنه نهيا غير جازم؛ ومكروه تحريماً، وهو المنهي عنه نهياً جازماً، لكن بدليل ظني.

قال الشمس الفناري: "والمكروه نوعان: مكروه كراهة تنزيه، وهو إلى الحل أقرب، ومكروه كراهة تحريم، وهو إلى الحرمة أقرب."[2] وقال التفتازاني شارحاً عبارة: "وهو إلى الحل أقرب": "بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلاً، لكن يثاب تاركه أدنى ثواب، ومعنى القرب إلى الحرمة: أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة."[3]

٥- الحرام

أ- المفهوم:

الحرام لغة: الممنوع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ ﴿١٢﴾﴾ [القصص: ١٢].

أما في الاصطلاح فهو ضد الواجب، بمعنى أنه إذا كان الواجب -كما سبق

---

(١) انظر:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٥ - ٢١٦.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد. **فصول البدائع في أصول الشرائع**، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج١، ص٢٤٤.

(٣) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٤.

أن ذكرنا- "هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه." أو "هو ما يثاب فاعله ويذم تاركه شرعاً." فإن الحرام هو "ما يثاب تاركه ويعاقب فاعله أو يلام ويذم شرعاً." أو: هو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً.

لذلك نجد علماء الأصول -أحياناً- قد يضربون عن تعريف الحرام، اكتفاء بكونه ضد الواجب، حتى قال المازري عند بداية حده للمحظور: "وأما حده فمقلوبُ ما حددنا به الواجب."(1) ثم بيّن هذا القلب.

ب- أقسام الحرام:

قسم علماء الأصول الحرام إلى قسمين:

- الحرام لذاته، وهو ما حرَّمه الشارع بأصله وبذاته، بسبب قبحه وفساده. وتدخل هنا المحرمات المعروفة في الشرع.
- الحرام لغيره، وهو ما حرَّمه الشارع لأسباب عارضة خارجة عن ذاته، إما لصفة علقت به، أو لأمر لازم عنه. فهو في أصله مشروع، ولكن منع لتلبسه بغيره فصار محرماً.

قال البزدوي في معرض بيانه للنوعين معاً: "والنهي المطلق نوعان: نهي عن الأفعال الحسية، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر؛ ونهي عن التصرفات الشرعية، مثل الصوم والصلاة والبيع والإجارة وما أشبه ذلك.

فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، إلا إذا قام الدليل على خلافه.

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية، فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه، لكن متصلاً به، حتى يبقى المنهي مشروعاً مع إطلاق النهي وحقيقته."(2)

---

(1) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

(2) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٤ - ٥٢٧.

ثالثاً: الحكم الوضعي

إن تنزيل الأحكام التكليفية والعمل بها، يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: ورود الطلب الذي أنيط بذمة المكلف، وفهمه لهذا الطلب في ذاته ومقصده.

والثانية: وجود العلامات الدالة على انطباق تلك الأحكام على كل حالة، من أسباب وشروط وانعدام موانع. وهذا ما أطلق عليه الأصوليون "الأحكام الوضعية" أو "الحكم الوضعي".

١- تعريف الحكم الوضعي

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الحكم الوضعي هو "خطاب الله تعالى المقتضي وضعَ شيء سبباً لشيء، أو شرطاً له، أو مانعاً منه."[1]

ومعنى كونه خطاب "وضع"، أنه موضوع من قبل الله تعالى، بغض النظر عن تعقله من المكلف أو عدم تعقله، وبغض النظر عن دخوله تحت قدرته وكسبه أو عدم دخوله. فهو بمثابة العلامة الدالة على وجود شيء أو على ثبوت حكم. فهو بخلاف الحكم التكليفي الذي لا يكون إلا مقدوراً للمكلف ومن كسبه وقصده، وهو في أصله وغالبه معلل معقول المعنى.

ومن العلماء من أطلق على الحكم الوضعي خطاب الإخبار.[2] ووجه إطلاق معنى الإخبار على الحكم الوضعي أنه راجع إلى كونه مخبراً بوجود الحكم التكليفي عند وجوده.[3]

وللحكم الوضعي -في تقسيمه الشهير عند الأصوليين- ثلاثة أنواع، نتناولها في ما يلي:

---

(١) وقد سبق أن ذكرنا أن منهم من يدخل الصحة والبطلان والفساد والعزيمة والرخصة في أنواع الحكم الوضعي. ونحن آثرنا تناولها ضمن الأحكام التكليفية، كما تقدم.

(٢) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٤.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٤٣٤.

أ- السبب:

- المفهوم:

السبب في اللغة إذا أطلق انصرف إلى "كل شيء يتوصل به إلى غيره."[1] لذلك فهو من باب الوسائل؛ أي ما يتوسل به إلى غيره، والجمع أسباب. وسمي الحبل والطريق سبباً لأنهما يوصلان إلى الغرض والمقصود. وقد يطلق مجازاً مثل قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة: ١٦٦]، يعني المودات والصلات.[2]

أما في اصطلاح الأصوليين فهو كل شيء جعل الشرع وجوده مقتضياً وجودَ حكم شرعي يترتب عنه، فإذا لم يوجد السبب أو زال فلا حكم. ولذلك يقال عادة في تعريفه: "ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لذاته." فما استلزم وجود الحكم أو عدمه، بنفسه لا لاعتبارات خارجة عنه، فهو السبب.

وعرفه الشاطبي بقوله: "ما وضع شرعاً لحكم، لحكمة يقتضيها ذلك الحكم؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك."[3]

- أقسام السبب:

إذا أنعمنا النظر في السبب وجدناه باعتبار تدخل المكلف في إيقاعه ووجوده وعدم ذلك، ينقسم إلى قسمين، وهما:

• سبب من جعل الله تعالى ابتداء، بحيث لا دخل للمكلف فيه، مثل إيجاب

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: سبب. وانظر أيضاً:
- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة: سبب.

(٢) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٥.

الصلاة عند طلوع الفجر، وكون الضرورة تبيح تناول المحرم. فالسبب هنا أمارة على ظهور الحكم؛ إذ لولاه لتعذر وجوده، وليس هو مقصود في ذاته، وإنما المقصود ما ترتب عنه من المسبَّب.

- سبب من كسب المكلف وفعله، ولكن الشارع رتب عليه الحكم، مثل كون البيع سبباً لانتقال الملك، والسفر سبباً لقصر الصلاة والإفطار في يوم رمضان.

ب- الشرط:

- المفهوم:

الشرط: لغة يراد به العلامة. قال ابن فارس: "من ذلك الشَّرَط العَلاَمة. وأشراط الساعة: علاماتُها. ومن ذلك الحديث حين ذكر أشراط الساعة، وهي علاماتها."[(١)]

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو ما جعل الشرع بعض أحكامه متوقفة عليه، فلا يكون الحكم سارياً إلا به. فعدم وجود الشرط يستلزم عدم الحكم، أو عدمَ سريانه، لكن وجوده لا يعني بالضرورة وجود الحكم كالسبب. ولذلك قالوا في تعريفه: "هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم."

وعرفه الشاطبي بقوله: "ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه."[(٢)]

- أقسام الشرط:

- الشرط ينقسم باعتبار تعلقه بالحكم أو عدم ذلك إلى قسمين، وهما:
  - شرط السبب: وهو الذي يترتب عليه الحكم، مثل كون الإحصان شرطاً في إقامة حد الرجم في الزنا بالنسبة إلى المحصن، وكون القتل العمد العدوان شرطاً يوجب القصاص الناجم عن القتل.

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: شرط.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٢.

▪ شرط الحكم: وهو ما يتوقف عليه الحكم من جهة تكميله، حتى يكون صحيحاً شرعاً، مثل الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة، فإذا انعدمت بطلت الصلاة.

• وينقسم الشرط باعتباره من جهة المكلف أو جهة الشرع إلى قسمين:

▪ شرط شرعي: وهو ما اشترطه الشارع لتحقق الحكم، مثل اعتبار حولان الحول شرطاً لوجوب الزكاة.

▪ وشرط جعلي: وهو ما يشترطه المتعاقدان عند إبرامهما العقد، فتترتب عليه أحكامه الشرعية لقوله ﷺ: "الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلاَّ شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا."[(١)]

ت- المانع:

- المفهوم:

المانع: لغة من المنع وهو خلاف العطاء. جاء في "لسان العرب": "المنع أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، وهو خلاف العطاء."[(٢)]

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو "وصف ظاهر منضبط يلزم من وجوده سقوط الحكم وبطلان مفعول السببية." وهو ضد الشرط، لأن وجود الشرط مكمل للسبب، ووجود المانع مبطل له. ولذلك فهو "يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته."

وينبني عليه ما يلي:

• أن المانع وصف منضبط يحول دون ترتب الحكم، بحيث يكون عائقاً له

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي والترمذي، وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٩، حديث رقم ١١٢١٢.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٣٤، حديث رقم: ١٣٥٢.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: منع.

من الوجود أو من النفوذ، مثل وجود الدَّيْن مع ملك النصاب في الزكاة، فالنصاب موجب للزكاة، والدين مانع من هذا الوجوب.

- أن انتفاء المانع لا يعني وجود الحكم ولا عدمه.
- أن المانع ليس مقصوداً للشارع، ومعنى هذا أنه لا يطالب المكلف برفعه ولا بإيقاعه.

- أقسام المانع:

ينقسم المانع عند الأصوليين إلى قسمين:

- مانع السبب: وهو ما يلزم منه عدم تحقق السبب، ومثاله وجود الدين مع ملك النصاب. فمع كون ملك النصاب سبباً في وجوب الزكاة، لكن الدين قام مانعاً منه. لأجل ذلك عرف الخضري مانع السبب بقوله: "والمانع للسبب، حكمة تخل بحكمة السبب."(1)
- مانع الحكم: وهو ما يلزم منه عدم تحقق الحكم، ومثاله كون الأبوة مانعة من ترتب القصاص عند وجود القتل العمد، وكون اختلاف الدين بين الوارث ومورثه مانعاً من الإرث بالرغم من وجود القرابة أو الزوجية بينهما، لقولهﷺ: "لا يرث القاتل شيئاً."(2)

خاتمة:

وخلاصة هذا الفصل المتعلق بالحكم الشرعي نقيد أهم قضاياه الأصولية في ما يلي:

---

(1) الخضري، محمد. **أصول الفقه**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ٦، ١٣٨٩هـ، ص٦٩.

(2) رواه الدارقطني والدارمي، وغيرهما، انظر:
- الدارمي، **سنن الدارمي**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٨، حديث رقم: ٣٠٨٠.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي. **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ج٤، ص١٢١، حديث رقم: ٣.

- الحكم التكليفي يتعلق بالأفعال الصادرة عن قصد المكلفين، فلا بد من مراعاة قصد المكلف في الفعل.

- أدرجنا في الحكم التكليفي بعض المسائل الأصولية التي عادة ما تحسب من صميم الحكم الوضعي، فحققنا أنها ليست كذلك مثل القضاء، والأداء، والإعادة، والرخصة، والعزيمة، والصحة، والبطلان والفساد، فهي تنبىء عن انتقال الحكم التكليفي من مرتبة إلى أخرى.

- قررنا أنه لا بد من حصول الكفاية في الواجب الكفائي، حتى تبرأ ذمة المكلفين، وبخاصة القادرين منهم.

- أكدنا أن الحكمة من وجود التخيير في بعض الواجبات هو مراعاة حال المكلف والأصلح له ولغيره، ومراعاة الأحوال.

- نبهنا على أن الأداء والقضاء كما يكونان في العبادات، يكونان كذلك في المعاملات على أساس الأصل والبدل في الواجب.

- أن الرخصة جاءت على خلاف الحكم الأصلي، فينبغي مراعاة الرخصة العامة أو الجماعية وهي التي تتعلق بمجموع المكلفين، أو بجماعة منهم، مثل مراعاة الرخصة الخاصة.

- المندوبات مثل الواجبات من حيث كونها مراتب ودرجات متفاوتة، ترجع إلى النظر في الأجور المترتبة عنها، فمنها ما هو سنة، وهو ما ارتفعت رتبته في الأجر، ومنها ما هو نافلة وتطوع، ومنها ما هو فضيلة ويقع في درجة التوسط.

- أكدنا أن قضية الجزئية والكلية بالنسبة إلى المندوب ترجع أساساً بحسب تعلقها بالفرد أو المجتمع.

- التدقيق في مصطلح المباح ومرادفاته وإطلاقاته عند الأصوليين، مثل: الجائز، والمأذون، والحلال، والعفو، كما تتبعنا ألفاظه المعبرة عنه في القرآن والسنة، مثل لفظ الحل، ونفي الإثم، ... إلخ.

- بسطنا القول في تقسيم الشاطبي للمباح سواء باعتبار إذن الشارع إلى مباح بالنص، ومباح بالبراءة الأصلية، أو باعتبار الجزئية والكلية، وقد جعلها أربعة أقسام: مباح بالجزء مندوب بالكل، ومباح بالجزء واجب بالكل، ومباح بالجزء مكروه بالكل، ومباح بالجزء محرم بالكل. وبينا أن الإباحة الحقيقية عند الشاطبي إنما تكون في الصور الجزئية، أما الصور الكلية فتتغير أحكامها لاعتبارات خارجية، فتصير بذلك إما مطلوبة الفعل، أو مطلوبة الترك، وأن المباح من حيث كونه وسيلة إلى غيره، فحكمه حكم ما توسل به إليه من الفعل أو الترك، فلأجل ذلك تأخذ الوسيلة حكم المباح باعتبار مآله، ومن تم تقررت قاعدة تقييد المباح إذا ترتبت عنه مفسدة.
- الحكم الوضعي وضعه الله تعالى، وهو مظهر للحكم الشرعي بمنزلة العلامة له، بخلاف الحكم التكليفي فلا بد أن يكون من كسب المكلف وقصده.
- حصرنا أقسام الحكم الوضعي في ثلاثة أضرب، اتفق عليها الأصوليون، وهي: السبب والشرط والمانع، أما غيرها فليست منه على التحقيق.



الفصل الثاني

الموازنة والترتيب بين الأحكام



تمهيد:

بسطنا الكلام في مباحث الفصل الأول من هذا الباب عن الأحكام الشرعية تعريفاً وتقسيماً وتعليلاً. وفي هذا الفصل نتطرق إلى لون آخر من الدراسة الأصولية للأحكام الشرعية، نرى فيه جدة وفائدة جديرتين بالاهتمام والعناية، فالغفلة عن هذا الجانب تفضي إلى كثير من الخلل والزلل في فهم الشريعة، وتنزيل أحكامها منازلَها المختلفة المراتب والدرجات.

فالمصنفات الأصولية الجارية على النمط "التقليدي"،[1] قَلَّ أن يُعثر فيها على ما نحن بصدده من الموازنة والمفاضلة بين مراتب الأحكام. والذين التفتوا إلى هذا الجانب إنما هم الأصوليون المتشبعون بروح علم المقاصد، أو هم "الأصوليون المقاصديون"، من أمثال العز ابن عبد السلام، وتلميذه القرافي، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والشاطبي، وابن عاشور. ذلك أن مبدأ النظر من حيث الأهمية والترتيب بين الأحكام، إنما هو أثر عن اعتبار أصناف المقاصد والمصالح؛ إذ يُعدّ الحكم الشرعي تابعاً للمصلحة ونوعها، منبئاً ومعبراً عن وزنها ومرتبتها.[2]

أولاً: الموازنة والترتيب بين الواجبات

سبق أن قررنا معنى الواجب، وحددنا مفهومه كما جرى عليه الأصوليون، ولا يعني ذلك أن الواجبات على درجة واحدة باندراجها في حكم الوجوب، وإنما هي عند التأمل والنظر متفاوتة المراتب، مختلفة الدرجات. فالواجبات المتعلقة بالإيمان أو العقيدة ليست كالمتعلقة بالعبادات، ولا المتعلقة بصفات الله

---

(١) لا نقصد بهذا اللفظ أي انتقاص لأعلام الأصوليين ومصنفاتهم الشهيرة، وإنما غرضنا من ذلك أن نميز بينهم وبين غيرهم ممن كان لهم منحى تجديدي خرجوا به عن النسق المتداول المألوف في علم أصول الفقه.

(٢) البقوري، محمد بن إبراهيم. **ترتيب الفروق واختصارها**، تحقيق: عمر بن عباد، الرباط: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص٤٧.

تعالى وأسمائه وأفعاله كالتي وردت في شأن ملائكته وأنبيائه ورسله.[1]

وقد نقل الزركشي عن الباقلاني قوله: "يجوز أن يقال: بعض الواجبات أوجب من بعض كالسنن بعضها آكد من بعض خلافاً للمعتزلة، لأن الوجوب عندهم ينصرف إلى الذات."[2] ونقل -كذلك- عن ابن القشيري قوله: "يجوز ذلك عندنا، فما كان اللوم على تركه أكثر كان أوجب، فالإيمان بالله أوجب من الوضوء."[3]

ولنضرب لذلك أمثلة من الأحاديث الواردة في أفضلية الإيمان وتقديمه على غيره.

عن أبي هريرة ﷺ "أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور."[4] وفي رواية "إيمان بالله ورسوله."

قال العز ابن عبد السلام مبيناً هذا الحديث من جهة دلالته على الترتيب والمفاضلة: "جعل الإيمان أفضل الأعمال، لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه ... وجعل الجهاد تلو الإيمان، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل ... وجعل الحج في الرتبة الثالثة، لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد، وهو أيضاً يجلب المصالح ويدرأ

---

(١) الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن. **منازل القربة**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٢م، ص٩٩، فقد عقد الحكيم الترمذي بابا في (تفاوت المعرفة والإيمان والتوحيد وما يشبه ذلك) أثبت فيه التفاوت والترتيب بين مسائل العقيدة.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٤.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٨٤.

(٤) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص١٨، حديث رقم: ٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٨٨، حديث رقم: ٨٣.

المفاسد."[1]

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان."[2]

وعنه -كذلك- قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان."

وجه الدلالة في الحديث أن للإيمان شعباً متفاوتة الرتب، منها الأعلى ومنها الأدنى، ومنها ما بينهما ... فأعلاها قول: لا إله إلا الله، وأقلها في الرتبة عند الموازنة بين هذه الشعب "إماطة الأذى عن الطريق." وهذا يعني أن شعب الإيمان متضمنة لأصول الأعمال وفروعها، مثلما ينخرط فيها ويندرج تحتها أصول العقائد وفروعها. وبين أعلاها وأدناها شعب، حصرها الشارع في بضع وسبعين أو بضع وستين شعبة، على الخلاف في الرواية.

ولا يخفى أن من هذه الشعب وسائل ومقاصد، وواجبات ومندوبات، وواجبات آكد في الطلب من أخرى، ومندوبات مقدمة على غيرها لقربانها من الواجبات. وهكذا لو صرنا إلى تصنيفها ووزنها بميزان الترتيب والموازنة لوجدناها طرائق ودرجات بعضها فوق بعض، وبعضها أدنى من بعض.[3]

ونقل النووي رحمه الله -في شرحه على صحيح مسلم- عن القاضي عياض قوله عن هذا الحديث: "وقع هنا: أفضلها لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق. وقد قدمنا أن كمال الإيمان بالأعمال وتمامه بالطاعات، وأن التزام

---

(1) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج1، ص75 - 76.

(2) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص63، حديث رقم: 35.

(3) عوام، محمد عبد السلام. "الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة في منهج البحث والمعرفة،" (أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المملكة المغربية، 1428هـ/2007م. ص259.

الطاعات وضم هذه الشعب من جملة التصديق ودلائل عليه، وأنها خُلق أهل التصديق، فليست خارجة عن اسم الإيمان الشرعي ولا اللغوي.

وقد نبه ﷺ على أن أفضلها التوحيد المتعين على كل أحد، والذي لا يصح شيء من الشعب إلا بعد صحته، وأدناها ما يتوقع ضرره بالمسلمين من إماطة الأذى عن طريقهم. وبقي بين هذين الطرفين أعداد لو تكلف المجتهد تحصيلها بغلبة الظن وشدة التتبع لأمكنه، وقد فعل بعض من تقدم، وفي الحكم بأن ذلك مراد النبي صلى الله عليه وسلم صعوبة، ثم إنه لا يلزم معرفة أعيانها، ولا يقدح جهل ذلك في الإيمان؛ إذ أصول الإيمان وفروعه معلومة محققة، والإيمان بأنها هذا العدد واجب في الجملة."[1]

وإذا ما صرنا إلى العبادات التي تشكل أركان الدين، وجدناها كذلك ليست على رتبة واحدة، وإنما هي متفاوتة. وهذا الذي قرره الإمام الشاطبي في "الاعتصام" بقوله: "القواعد الخمس أركان الدين وهي متفاوتة في الترتيب، فليس الإخلال بالشهادتين كالإخلال بالصلاة، ولا الإخلال بالصلاة كالإخلال بالزكاة، ولا الإخلال بالزكاة كالإخلال برمضان، وكذلك سائرها مع الإخلال، فكل منها كبيرة."[2]

ومن المميزات الكبرى بين مراتب الواجبات، ومراتب الأحكام عامة، تقسيمها إلى مقاصد ووسائل، مع التسليم بكون "الوسائل أخفض رتبة من المقاصد."

ومن هذا الباب ما نبه عليه العز ابن عبد السلام حين نص على أن: "الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل. وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل."[3]

(١) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩٦ - ٥٩٧.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨.

(٣) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٧٤.

وعلى هذا جرى الشاطبي؛ إذ بين أن التكاليف الشرعية مقاصد ووسائل فقال: "بعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود، كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة -حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب- يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلة له، كالواجب حرفاً بحرف."(١)

وقد تتفاوت الواجبات من حيث أجورها وإن تساوت من حيث أعمالها، وذلك بحسب المصالح المرتبطة بها، وبحسب الأزمان والأماكن والأحوال التي تقع فيها. ومن أمثلة ذلك الصلاة في الحرمين الشريفين أفضل من غيرهما، لأن الثواب فيهما مضاعف. والصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في المسجد النبوي.

والذي يتحصل لدينا من سالف القول تقريراً وتأكيداً، أن الواجبات متفاوتة بحسب ما تجلبه من المصالح وتدفعه من المفاسد، وهذه هي القاعدة المقررة، وهذا هو المعيار المحكم، والقسطاس المستقيم. وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو نقصت لانتهينا إلى أفضل رتب مصالح المندوبات."(٢)

ثانياً: الموازنة والترتيب بين الواجب والمندوب

إذا كانت الواجبات متفاوتة متفاضلة فيما بينها، فمن باب أولى أن تكون الواجبات أعلى رتبة وأفضل منزلة من المندوبات. فمن ثمة كانت الواجبات آكد في الطلب من المندوبات. ولأجل ذلك رتب الشارع الحكيم على مخالفتها

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٢.

(٢) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٧٧.

عقوبات رادعة، ورتب على إتيانها أجوراً مزجية مرغبة. وذلك لكون مصالح الواجبات تفوق وتفضل مصالح المندوبات.

هذا هو الأصل المقرر، لكن طرد النظر والميزان المصلحي أفضي ببعض العلماء إلى القول بأن هناك مندوبات -اعتباراً لمصالحها- قد تفضل بعض الواجبات. وعلى هذا جرى العز ابن عبد السلام، في إشارة منه إلى ذلك.[١] ثم تلاه تلميذه شهاب الدين القرافي،[٢] ففصل ومثل. فكانا -حسب علمنا- أول من ذهب إلى أن هناك مندوبات تفضل بعض الواجبات من جهة عظم مصالحها وثوابها.

قسم القرافي المندوب إلى قسمين:

- قسم جعله قاصراً من جهة المصلحة عن أن يلحق بالواجب. وهذا هو الأصل، وهو الأغلب والمعروف في ترتيب المندوبات مع الواجبات.
- وقسم تتعدى مصلحته، حتى تصير أفضل من مصلحة الواجب، وهذا في حكم النادر. لكن للشارع التفاتاً إليه وتنبيهاً عليه من جهة التكليف، أعني المكلف والمجتهد، فأما المكلف فبامتثال المندوب الذي تفضُل مصلحته الواجب؛ إذ ليس من المعقول التفريط في المصلحة الراجحة من أجل مصلحة دونها. وأما المجتهد فبمراعاته هذين القسمين يكون على بصيرة عند تنزيله للأحكام على مَحَالِّها في الوجود، مثلما ينبغي عليه استيعابها من جهة التحصيل والتصور، وهما أمران لازمان للمجتهد حتى يتسنى له إيقاع اجتهاده على أحسن الوجوه والمناهج. ولا يتأتى ذلك إلا بموازنة المندوبات مع ما يقابلها من الواجبات وترتيبها وسبرها بمعيار المصلحة.

والقرافي رحمه الله قد بين القسم الثاني بياناً شافياً فقال: "ثم إنه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات،

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٤.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٦٦.

وذلك يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات لأن الأصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها."(١)

ثم ذكر صور المندوبات التي فاقت مصلحتها بعض الواجبات، فعدّ منها سبعاً، من ذلك:

- "إنظار المعسر بالدَّين واجب، وإبراؤه منه مندوب إليه، وهو أعظم أجراً من الإنظار لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

- الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام، كما جاء في الحديث الصحيح، ومعناه أن مثوبة الصلاة فيه أعظم من مثوبة الصلاة في غيره بألف مثوبة، مع أن الصلاة فيه غير واجبة. فقد فضَل المندوب الذي هو الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ الواجب الذي هو أصل الصلاة.

ثم علَّق القرافي على الصور السبع التي أوردها: "إذا تقرر هذا وظهر أن بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة، فنقول: إنا حيث قلنا: إن الواجب يقدم على المندوب، والمندوب لا يقدم على الواجب، حيث كانت مصلحة الواجب أعظم من مصلحة المندوب، أما إذا كانت مصلحة المندوب أعظم ثواباً، فإنا نقدم المندوب على الواجب."(٢)

هذا فيما نصت الشريعة عليه، مثل إنظار المعسر في الدَّين وغيره، لكن القرافي لا يقف عند هذا الحد، بل يستلهمه ويؤسس عليه مسلكاً آخر وقضية أخرى في الكشف عن مفاضلة المندوب للواجب، تعتمد على الاستدلال المصلحي الذي يرجع إلى قوة التأثير، فيقول في هذا الصدد: "فإذا وجدنا الشرع قدم مندوباً على واجب، فإن علمنا أن مصلحة ذلك المندوب أكثر فلا كلام حينئذ، وإن لم نعلمها استدللنا بالأثر على المؤثر وقلنا: ما قدم صاحبُ الشرع

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٦٩ - ٥٧٠.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٧٣ - ٥٧٤.

هذا المندوب على هذا الواجب إلا ومصلحته أعظم من مصلحة الواجب، لأنا استقرينا الشرائع فوجدناها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى."[1]

تلك هي نظرة القرافي المستمدة من إشارات شيخه ابن عبد السلام، وتلك استدلالاته وأمثلته. لكن مع هذا وجدنا من العلماء من لم يرتض منتحاه، فعدل عن سبيله، كأبي القاسم ابن الشاط الذي حشّى على كلام القرافي بردود وتعقبات كثيرة، تشعر بل تصرح بعدم الرضى بمسلكه الذي ذكرناه، من القول بأفضلية المندوب على الواجب في بعض الصور، لذلك كثيراً ما ردد عبارة "ما قاله في ذلك ليس بمسَلَّم ولا بصحيح."[2]

وعلى منواله سار صاحب "ترتيب الفروق واختصارها" أبو عبد الله البقوري، حيث لم يسلم بالصور التي أتى بها القرافي، إلا بالأولى منها المتعلقة بإنظار المعسر بالدّين على وجه التحقيق، أما في بادىء النظر فيلحق بها الصورة الثانية.[3]

وممن اعترض -كذلك- بشدة على مذهب القرافي السُّبْكيان: تقي الدين، وابنه تاج الدين، فقد تمسكا بأن الواجب أو الفرض أفضل من المندوب، حكاه عنهما السيوطي في "الأشباه والنظائر". وعزا إلى السبكي الأب قوله: "وهذا أصل مطرد لا سبيل إلى نقضه بشيء من الصور."[4]

وإذا كان لهؤلاء العلماء موقف معارض ومنكِر لما ذهب إليه القرافي، فإن آخرين منهم تمسكوا به، ودافعوا عنه. بل منهم من أضافوا إليه صوراً أخرى

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٧٤.

(٢) ابن الشاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله. **إدرار الشروق على أنواء الفروق**، مطبوع مع "أنوار الفروق في أنواء الفروق" للقرافي، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، ج٢، ص١٢٦-١٢٧.

(٣) البقوري، **ترتيب الفروق واختصارها**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٣.

(٤) السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٤.

لم يأت بها القرافي. منهم السيوطي،[1] وابن عابدين، وإن كان بينهما اختلاف أتى من جهة التوسع في المندوبات التي تَفضُل الواجبات. ونقصد بالتحديد القياس على ما ذكره القرافي. فأما السيوطي فلا يرى ذلك، فاقتصر على المسائل الثلاث: (الوضوء قبل الوقت، وإسقاط الدين عن المدين وإبراء ذمته، وإفشاء السلام)، وجزم بأفضلية الواجب ولو تعددت صور المندوبات التي يظن أنها تفوق الواجبات، فقال نظماً:

الفرض أفضل من تطوعِ عابد   حتى ولو قد جاء منه بأكثر

إلا التطهر قبل وقت، وابتدا   ء للسلام، كذاك إبرا معسر[2]

وأما ابن عابدين فيرى أن أفضلية المندوب على الواجب لم تحصل من كون هذا مندوباً وهذا واجباً، وإنما من حيث شمول المندوب على ما اشتمل عليه الواجب، وزاد عليه مصلحة إضافية. وهذه الزيادة هي التي عبر عنها القرافي -فيما سبق- برجحانية مصلحة المندوب على مصلحة الواجب. يقول ابن عادين موضحاً هذا المسلك: "ففي المسائل الثلاث إنما فضل النفل على الفرض، لا من جهة الفرضية بل من جهة أخرى." وذكر أمثلة أخرى ثم قال: "وعلى هذا فقد يزاد على المسائل الثلاث من كل ما هو نفل اشتمل على الواجب وزاد، لكن تسميته نفلاً من حيث تلك الزيادة، أما من حيث ما اشتملت عليه من الواجب فهو واجب، وثوابه أكثر من حيث تلك الزيادة، فلا تنخرم حينئذ القاعدة المأخوذة."[3]

ثالثاً: الموازنة والترتيب بين الواجب العيني والواجب الكفائي

اختلف الأصوليون في أيهما أهم وأفضل: فرض العين أو فرض الكفاية؟

فذهب جمهورهم إلى تقديم فروض العين على فروض الكفاية، نظراً لفضل

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٥ - ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٧.

(٣) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٦.

تلك على هذه، ولأن الشأن في الشارع أن يقدم ما تتكرر مصلحته على غيره، فقدموا ما كانت مصلحته متعلقة بكل فرد أو مكلف على حدة. فلأجل ذلك جعلوا الواجب العيني في الرتبة الأولى لتكرر مصلحته المقصودة لذاتها، بينما جعلوا الواجب الكفائي في الرتبة الثانية، وإن كانت مصلحته واجبة التحصيل كذلك. ولأنه لا يخلو من المكلفين من يسعى إلى فعله وتحصيله.

وفي ذلك يقول العز ابن عبد السلام: "واعلم أن المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه. والمقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحد من المكلفين على حدته، لتظهر طاعته أو معصيته. فلذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل المكلف به، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائمين به، دون من كلف به في ابتداء الأمر. أما سقوطه عن فاعليه، فلأنهم قاموا بتحصيل مصلحته، وأما سقوطه عن الباقين فلتعذر التكليف به."[(١)]

و هو اختيار ابن النجار الفتوحي في "شرح الكوكب المنير"؛ إذ جزم بأفضلية فرض العين على فرض الكفاية فقال: "وفرض العين أفضل من فرض الكفاية، لأن فرض العين أهم، ولأجل ذلك وجب على الأعيان."[(٢)] وقد عزاه إلى أكثر العلماء.

وعلى هذا جرى ابن عابدين في "حاشية رد المحتار على الدر المختار؛" إذ قدم ما كان حقاً للنفس على ما كان حقاً للكافة، فقال: "فرض العين أفضل من فرض الكفاية، لأنه مفروض حقاً للنفس، فهو أهم عندها وأكثر مشقة، بخلاف

---

(١) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٧١، وانظر أيضاً:

- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٤، فقد اقتفى أثر شيخه العز فجعل "الأفعال قسمين: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا يتكرر مصلحته بتكرره" فجعل الضرب الأول واقعاً في الواجبات العينية، والثاني واقعاً في الواجبات الكفائية، ومعيار ذلك عنده هو المصلحة.

(٢) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٧.

فرض الكفاية، فإنه مفروض حقاً للكافة -والكافر من جملتهم- والأمر إذا عم خف، وإذا خص ثقل."[١]

وذهب بعض الأصوليين إلى القول بأفضلية الواجب الكفائي على الواجب العيني، منهم أبو علي السنجي (توفي ٤٣٠هـ)[٢] وعزاه إلى أهل التحقيق، على ما وقع عليه الأسنوي مصرِّحاً به في أول شرح (التلخيص) له، فقيده في تمهيده. قال السنجي: "قال أهل التحقيق: إن فرض الكفاية أهم من فروض الأعيان، والاشتغال به أفضل من الاشتغال بأداء فرض العين."[٣]

وهو اختيار أبي إسحق الإسفرايني في "شرح كتاب الترتيب"، وأبي محمد الجويني (توفي ٤٣٨هـ)[٤] والد إمام الحرمين في كتابه "المحيط بمذهب الشافعي" أو "المحيط في التكليف"، حكاه عنهما الزركشي في "البحر المحيط"[٥] وابن اللحام (توفي ٨٠٣هـ) في "القواعد والفوائد الأصولية".[٦]

---

(١) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

(٢) هو الشيخ أبو علي الحسين بن شعيب بن محمد السنجي، نسبة إلى قرية سنج، بكر السين المهملة بعدها نون ساكنة ثم جيم، وهي من أكبر قرى مرو. يعد عالم خراسان، ويعد أول من جمع بين طريقتي العراق وخراسان، تفقه على أبي بكر القفال بمرو والشيخ أبي حامد ببغداد. له شرح معروف على تلخيص ابن القاص، وشرح المختصر. توفي رحمه الله سنة ٤٣٠هـ. انظر:
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣.
- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ. **طبقات الشافعية**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٣٢٠.

(٣) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم أبو محمد. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤هـ/١٤٢٥م، ص١٠١.

(٤) هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، كان عالما بالأصول والنحو والتفسير والأدب، تفقه على أبي الطيب الصعلوكي، والقفال المروزي وغيرهما، من أشهر مصنفاته (المحيط في التكليف). (توفي: ٤٣٨هـ). انظر:
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١.

(٥) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥١.

(٦) ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن. **القواعد والفوائد وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٥٧.

وقد نصر إمام الحرمين هذا المذهب، وبه جزم في "غياث الأمم في التياث الظلم"[1] وفي ذلك يقول: "ثم الذي أراه أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان، فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقبل أمر الشارع فيها بالامتثال اختص المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب."[2]

وإليه مال الإمام النووي (توفي ٦٧٦هـ). صرح بذلك في كتابه "المجموع شرح مهذب الشيرازي"، في معرض حديثه عن القسم الثاني وهو فرض الكفاية من أقسام الحكم الشرعي، وأكده في "روضة الطالبين" بنفس الجملة الواردة في "المجموع"، ما عدا تغييرا يسيراً جداً، فنص في كليهما على "أن للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين، لأنه أسقط الحرج عن الأمة."[3]

وأقوى ما استدل به هذا الفريق، أن فاعل الواجبات العينية يرفع الإثم عن نفسه فقط، وأن مصلحة ذلك راجعة إليه وحده، أمّا في الواجبات الكفائية، فإن المكلف يحط التأثيم عن نفسه وعن غيره من المكلفين كافة، فكان بذلك فعل الأول أهم بالنسبة إلى نفسه، من حيث تحقيق فرضه، وكان فعل الثاني أعم من حيث تحقيق المنفعة العامة، ونعني بذلك تحقيق مصالح الأمة المتوقف وجودها واستمرارها عليها.

على أن التفريط أو إهمال هذه الواجبات يخوِّل الإمام حق الإلزام وإيقاع العقوبة، زجراً لمن أخل بها أو فرط فيها، لأن ضرر ذلك سيعود على الأمة

---

(١) الالتياث : الاختلاط والالتفاف، يقال : التاثت الخطوب، والتاث برأس القلم شعرة، وإن المجلس ليجمع لويثة من الناس؛ أي: أخلاطا ليسوا من قبيلة واحدة. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٧.

(٢) الجويني، **"الغياثي" غياث الأمم في التياث**، مرجع سابق، ص٢٣٧.

(٣) النووي، يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، مرجع سابق، ج١، ص٥١، وانظر أيضاً:
- النووي، يحيى بن شرف. **روضة الطالبين**، تحقيق: علي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٧، ص٤٢٧.

بأسرها. وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "... وأما سائر فروض الكفايات فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام. نعم إن ارتفع إلى مجلس الإمام أن قوماً في قطر من أقطار الإسلام يعطلون فرضاً من فروض الكفايات زجرهم، وحملهم على القيام به."[1]

ولا يعني هذا -حسب الجويني- أن إقامة الواجبات الكفائية من اختصاص الإمام وحده، ولكن له حق الإشراف والتفقد والإلزام عند الاقتضاء. أما الأصل فهو أن الأمة هي المسؤولة عن إقامة معظم الواجبات الكفائية، وفي هذا الشأن يقول إمام الحرمين: "ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه ولا يغفلوا عنه، كتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم."[2]

ويقول: "لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع، لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرقبوا مرجعاً."[3]

وهذا الذي قرره إمام الحرمين الجويني يعدّ خطوة رائدة ومتميزة، لأنها تحد من تدخل الدولة وهيمنتها -كما هو الشأن في الأنظمة المعاصرة- على حساب حركة الأمة ونشاطاتها. وهي خطوة تجعل الدولة مشرفة لا مهيمنة، حتى لا يذب الفساد، ويستشري التلاشي، ويضمحل العمران، ويقع الخراب، كل ذلك من جراء إهمال الواجبات الكفائية والتواكل فيها.

وعلى خطى الجويني، انتقد تلميذُه الإمامُ الغزالي فقهاءَ زمانه لإهمالهم بعض فروض الكفايات كالطب: "فأما الفتوى فقد قام بها جماعة. ولا يخلو بلد من جملة الفروض المهملة، ولا يلتفت الفقهاء إليها، وأقربها الطب؛ إذ لا يوجد

---

(١) الجويني، "**الغياثي" غياث الأمم في التياث**، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٥ - ١٩٦.

في أكثر البلاد طبيب مسلم يجوز اعتماد شهادته فيما يُعوِّل فيه على قول الطبيب شرعاً، ولا يرغب أحد من الفقهاء الاشتغال به."[1]

موازنة بين الفريقين:

يتفق الفريقان معاً على أن المرجع في المفاضلة بين الواجب العيني والواجب الكفائي، هو المردودية المصلحية لكل منهما. ولا يخفى أن ما كانت مصلحته أكبر وأعم، فهو أفضل وأعلى منزلة مما تكون مصلحته قاصرة أو محدودة. ونحسب أن هذا الميزان لا يتخلف ألبتة.

فمن هنا يمكن أن نقول: إن المفاضلة بين الصنفين لا ينبغي أن تكون مطلقة، وإنما تكون بين كل واجب عيني وآخر كفائي. وتكون بحسب الأشخاص والأحوال. وتكون بحسب تغير الحاجات والمصالح الكفائية شدة وخفة.

وإذا كانت بعض الواجبات الكفائية تتسم مصالحها وآثارها بالسعة والنفع لعموم الأمة، أو لطوائف عريضة منها، فإن بعض الواجبات الكفائية -وإن كان أداؤها عينياً وحسابها فردياً- فإنها بمجموع من يؤدونها تنعكس على نحو كامل وعميق على الأمة كلها، أو على طوائف كبيرة منها. فآثار الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وبر الوالدين، والنفقة على الزوجات والأبناء، هي فروض عينية، لكنها تضاهي أكبر الفروض الكفائية سعة ومنفعة، إن لم تكن تفوقها.

وبعض فروض الكفاية قد تضيق دائرتها حتى تنحصر فائدتها في أفراد محدودين، كإنقاذ الغريق، وإسعاف المغمى عليه في الطريق، وصلاة الجنازة.

وبالمقابل، فبعض فروض الكفايات قد تكون بالغة الخطورة والأثر على الأمة برمتها، بل على حاضرها ومستقبلها، في دينها ودنياها؛ كتحصيل مختلف العلوم، وإقامة الصناعات والحرف، والإمامة السياسية والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق الأمن الغذائي، والقوة الاقتصادية.

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص٥٦.

على أن أولوية أمثال هذه الواجبات الكفائية تزيد وتنقص، بحسب الأحوال والأزمنة والأمكنة. وأفضليتُها على الواجبات العينية، قد تكون في حق بعض الناس دون بعض، ويكون العكس في حق الآخرين. فمن له القدرة والأهلية والبلاء الحسن في مجال كفائي، يكون أفضلَ له وأولى في حقه، دون من هو على خلاف ذلك.

رابعاً: الترتيب والموازنة بين المحرمات والمكروهات

رأينا أن مدار المفاضلة على صعيد الواجبات والمندوبات، هو المصلحة المترتبة عن كل حكم من هذه الأحكام. والأمر على العكس من ذلك على صعيد الموازنة بين المحرمات والمكروهات؛ أي إنّ مدارها على المفسدة، كماً وكيفاً.

وبناء عليه، فالشأن في المحرمات أن تكون على مراتب وإن أدخلت جميعها دائرة التحريم. ويخطئ من يحمل المحرمات على محمل واحد، أو يتوهم أن العقاب عليها متساوٍ. وإنما الذي حققه أرباب الفقه وفحول الأصول، أن التفاوت أمر لا مناص منه.

وقد بسط القول على هذا المعنى الإمام أبو حامد الغزالي -رحمه الله- فقال موازناً بين المحرمات من جهة مفاسدها: "اعلم أن الحرام كله خبيث، لكن بعضه أخبث من بعض ... فالمأخوذ بعقد فاسد كالمعاطاة مثلاً فيما لا يجوز فيه المعاطاة حرام، ولكن ليس في درجة المغصوب على سبيل القهر، بل المغصوب أغلظ؛ إذ فيه ترك طريق الشرع في الاكتساب وإيذاء الغير ... بل المأخوذ ظلماً من فقير أو صالح أو من يتيم أخبث وأعظم من المأخوذ من قوي أو غني أو فاسق، لأن درجات الإيذاء تختلف باختلاف درجات المؤذَى."[1]

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٧، وانظر كذلك:

- الفندلاوي، الشهيد. **فتوى الإمام الشهيد الفندلاوي في بيان حقيقة الدين والنصح لأيمة المسلمين وعامتهم**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١١م، ص ٥٨.

ولا ضابط لذلك سوى المفسدة الناجمة عن ذلك المحرم، فلذلك جعل العلماء معيار المفسدة هو المحدد الأساسي لترتيب المخالفات والمنهيات الشرعية وتصنيفها والموازنة بينها. ويدرَك ذلك -كما قال الغزالي- "بتشديد الشرع ووعيده وتأكيده في بعض المناهي."(١) كما يدرك -كذلك- بالقياس على ما هو منصوص عليه. وقد نبه على هذا المسلك العز بن عبد السلام بقوله: "كل ذنب عُلم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته، فهو كبيرة."(٢)

وينبني على هذا الضابط أن المحرمات وإن أدرجت جميعها ضمن وصف التحريم، أو أدرج بعضها ضمن قسم الكبائر، فإنه لا يلزم عن ذلك أنها متساوية. قال ابن عبد السلام: "لا يلزم من النص على كون الذنب كبيرة أن يكون مساوياً لغيره من الكبائر."(٣) واستدل على ذلك بقوله ﷺ: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه، فيسب أمه."(٤)

قال العز معلقاً وموضحاً هذا الحديث: "جعل صلى الله عليه وسلم التسبب إلى سبهما من الكبائر، وهذا تنبيه على أن مباشرة سبهما أكبر من التسبب إليه."(٥)

وعلى هذا دأب العلماء على تقسيم المحرمات إلى كبائر وصغائر، وقسموا الكبائر إلى ثلاث رتب: أكبر الكبائر، والكبيرة، والمتوسط بينهما. وكذلك الحال

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٧.

(٢) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣١.

(٤) رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٢٨، حديث رقم: ٥٦٢٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٩٢، حديث رقم: ٩٠.

(٥) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٣١.

في الصغائر، إلى أن ينتهي الأمر إلى المكروهات فهي أنواع ومراتب. وفي هذا جاء يقول العز بن عبد السلام رحمه الله: "ولمفاسد ما حرم الله قربانه. وهو رتبتان: إحداهما: رتبة الكبائر، وهي منقسمة إلى الكبير، والأكبر، والمتوسط بينهما.

فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص فالأنقص. ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعنا في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي الرتبة الثانية. ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهينا إلى أعلى مفاسد المكروهات، وهي الضرب الثاني من رتب المفاسد. ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص إلى أن تنتهي إلى حد لو زال لوقعنا في المباح."(١)

وهذا المسلك في ضبط مراتب المحرمات وتقسيمها هو الذي جرى عليه العلماء، مستندين فيه إلى القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ. لكن ابن القيم قد حكى عن أبي إسحق الإسفرايني أنه صار إلى أن الذنوب كلها كبائر، ووجه كلامه بأنه لا يعني أن الكبائر "مستوية في الإثم،"(٢) وإنما المراد منه: أنها بالنسبة إلى عظمة من عُصي بها كلها كبائر.(٣) ولذلك تعقبه بقوله: "ومع هذا فبعضها أكبر من بعض ..."(٤)

إذا لاح من هذا أن المحرمات مراتب، وأن هذا أمر جارٍ ومسلَّم بين العلماء، فعلى هذا المسلك تجري -كذلك- الموازنة والترتيب بين المكروهات، فهي تشتد وتخف كراهتها بحسب المفسدة اللازمة عنها. قال إمام الحرمين الجويني:

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٧٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د. ت.)، ج١، ص٢١٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

"ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات، فليتأمل الناظر هذا التنبيه."(١)

ولبيان مراتب الكراهة نضرب لذلك مثالاً بما ورد من النهي عن الصلاة بعد الصبح والعصر، في الحديث الذي رواه مالك عن عطاء بن يسار عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله ﷺ قال: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها." ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات.(٢)

حمل العلماء الصلاة في هذه الأوقات على الكراهة، فلم يجيزوا للمكلف أن يوقع صلاة فيها، ما عدا الفريضة. وهذا مذهب الجمهور. وأضاف الشافعي إلى ذلك ما له سبب من النوافل.

ونحن نرى أن الكراهة تستغرق الوقت كله، أعني من وقت الصبح إلى طلوع الشمس، ومن وقت العصر إلى غروب الشمس، لكنها تشتد كلما قرب وقت شروق أو غروب الشمس، فحينئذ يتأكد النهي، ويشتد المنع. فمن ثمة قال الزرقاني في تلك الساعات الثلاث المنهي عن الصلاة فيها: "الثلاث نهي تحريم في الطرفين، وكراهة في الوسط عند الجمهور، في النافلة لا الفريضة."(٣) فبهذا يتضح أن الكراهة مراتب تزيد وتنقص.

فالموازنة إذن بين مراتب الكراهة حاصلها يرجع إلى زيادة المفسدة ونقصانها، وهذا هو الضابط الذي تمسك به العز بن عبد السلام رحمه الله في معرض حديثه عن (معاملة من أقر بأن أكثر ما في يده حرام): "وبين هاتين الرتبتين من قلة الحرام وكثرته مراتب محرمة، ومكروهة، ومباحة، وضابطها: أن

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.

(٢) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٩، حديث رقم: ٥١٢.

(٣) الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص٤٦.

الكراهة تشتد بكثرة الحرام، وتخف بكثرة الحلال."[1]

وتظهر أهمية الموازنة بين مراتب المحرمات والمكروهات عند النظر في فقه التنزيل، وتحقيق مناطات الأحكام سواء الخاصة أو العامة، وكثيراً ما يستعمل في السياسة الشرعية التي هي مظنة التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد وما تقتضيه من أحكام.

من ذلك أن ابن تيمية وازن بين مفاسد الخمر ومفاسد سفك الدماء، وإن كان كلاهما من المحرمات، فنهى جماعة من أصحابه عن زجر التتار عند ما وجدوهم يشربون الخمر فقال: "إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم."[2]

وقد بنى ابن القيم على هذا مراتب تغيير فقال: "إنكار المنكر أربع درجات:

- الأولى: أن يزول ويخلفه ضده.
- الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته.
- الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله.
- الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه."

ثم قال مبيناً أهمية هذه المراتب وأثرها في ترتيب الحكم المناسب: "فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة."[3]

ويظهر من خلال ما سبق أن الموازنة والترتيب بين المحرمات تمر بمستويين:

---

(١) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص١١٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، أبا عبد الله محمد. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، (د. ت.)، ج٣، ص٥.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٤.

الأول: باعتبارها في ذاتها، كما وردت في الشريعة، بناء على المفسدة المترتبة عنها.

والثاني: باعتبار حصولها في الواقع، فهنا يقع التقديم والتأخير، بحسب إفضائها الفعلي إلى المفسدة، ويصدق هذا بخاصة على المحرمات التي لم يرد فيها نص، وإنما تؤول إلى ما ورد فيه نص، لأنه هو معيار الترتيب والموازنة.

خامساً: الموازنة بين فعل الواجبات وترك المحرمات، أو: هل الأفضل فعل المأمورات أو ترك المنهيات؟

المأمورات تشتمل على الواجبات والمندوبات. والمنهيات تشتمل على المحرمات والمكروهات. فالحديث عن المفاضلة بين فعل المأمورات، واجتناب المنهيات، هو حديث عن المفاضلة بين الأحكام الأربعة المذكورة: الواجبات والمندوبات من جهة، والمحرمات والمكروهات من جهة أخرى. بمعنى هل الأفضل فعل المأمورات أو ترك المنهيات؟

تناول ابن تيمية هذه القضية، في بحث مقاصدي فلسفي عميق ومفصل، قال في مطلعه: "(قاعدة) في أن جنس فعل المأمور به أعظمُ من جنس ترك المنهي عنه، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات، وأن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات."[(١)]

وقد استدل رحمه الله على هذه القاعدة من وجوه متعددة، أوصلها إلى اثنين وعشرين وجهاً، وفي كل وجه عدد من الأدلة: "مما يبين أن اتباع الأمر أصل عام، وأن اجتناب المنهي عنه فرع خاص،" ويؤكد "أن فعل المأمور به أصل وهو المقصود، وأن ترك المنهي عنه فرع وهو التابع."[(٢)]

---

(١) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢٠، ص١١٦.

ومما يستدل به القائلون بأفضلية اجتناب المنهيات والمفاسد، كون التقوى -وهي عماد الدين وجماعه- عبارة عن التوقي والاجتناب للمعاصي والمنكرات والمفاسد، وعلى هذا فالخير كله في الاجتناب.

وقد رد عليهم ابن تيمية رداً مطولاً وبليغاً، قال في بدايته: "ومَن الذي قال: إن التقوى مجردُ ترك السيئات، بل التقوى كما فسرها الأولون والآخرون: "فعلُ ما أمرتَ به وتركُ ما نهيتَ عنه." كما قال طلق بن حبيب لما وقعت الفتنة: اتقوها بالتقوى، قالوا وما التقوى؟ قال: أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله، ترجو ثواب الله. وأن تترك معصية الله، على نور من الله، تخاف عذاب الله.

وقد قال تعالى في أكبر سورة في القرآن: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ١ - ٣] إلى آخرها. فوصف المتقين بفعل المأمور به من الإيمان والعمل الصالح، من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة. وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ [البقرة: ٢١]. وقال: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ۝١٧٧﴾ [البقرة: ١٧٧]. وهذه الآية عظيمة جليله القدر من أعظم آي القرآن وأجمعه لأمر الدين. وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن خصال الإيمان فنزلت ... وقد دلت على أمور:

أحدها: أنه أخبر أن الفاعلين لهذه الأمور هم المتقون، وعامة هذه الأمور فعلُ مأمورٍ به.

الثاني: أنه أخبر أن هذه الأمور هى البر وأهلها هم الصادقون، يعنى فى قوله: ﴿مَنۡ ءَامَنَ ... ۝١٧٧﴾ [البقرة: ١٧٧]، وعامتها أمور وجودية هى أفعال مأمور بها. فعُلم أن المأمور به أدخلُ في البر والتقوى والإيمان من عدم المنهي عنه.

وبهذه الأسماء الثلاثة استُحقت الجنة كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٤]، وقال: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ [ص: ٢٨] ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ﴿٥٤﴾ ﴾ [القمر: ٥٤] وقال ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾ ﴾ [السجدة: ١٨]"(١).

وعلى خطى ابن تيمية، تناول المسألة ابن القيم في مواضع من كتبه، منها كتاب "الفوائد." فحكى عن سهل بن عبد الله التستري (توفي ٢٨٣هـ) أنه قال: "ترك الأمر عند الله أعظم من ارتكاب النهي، لأن آدم نهي عن أكل الشجرة فأكل منها فتاب عليه، وإبليس أمر أن يسجد لآدم فلم يسجد فلم يتب عليه."(٢)

ثم استدل على أفضلية فعل المامورات بما لا يكاد يخرج عن استدلالات شيخه ابن تيمية. ومن ذلك:

أ- فعل المأمور أحب إلى الله من ترك المنهي، كما دلت على ذلك النصوص، كقوله ﷺ، حين سئل عن أحب الأعمال إلى الله، فقال: "الصلاة على وقتها."(٣)

ب- فعل المأمور مقصود لذاته، وترك المنهي مقصود لتكميل فعل المأمور ... فالمنهيات قواطع وموانع صادة عن فعل المأمورات أو عن كمالها، فالنهي عنها من باب المقصود لغيره، والأمر بالواجبات من باب المقصود لنفسه.

ت- الطاعة والمعصية إنما تتعلقان بالأمر أصلاً، وبالنهي تبعاً ...

ث- المطلوب بالنهي عدم الفعل وهو أمر عدمي، والمطلوب بالأمر إيجاد

---

(١) المرجع السابق، ج٢٠، ص١٣٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٥٣.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٢٧، حديث رقم: ٥٦٢٥.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩، حديث رقم: ٨٥.

فعل وهو أمر وجودي، فمتعلق الأمر الإيجاد، ومتعلق النهي الإعدام أو العدم، وهو أمر لا كمال فيه إلا إذا تضمن أمراً وجودياً، فإن العدم من حيث هو عدم لا كمال فيه ولا مصلحة إلا إذا تضمن أمراً وجودياً مطلقاً، وذلك الأمر الوجودي مطلوب مأمور به، فعادت حقيقة النهي إلى الأمر، وأن المطلوب به ما في ضمن النهي من الأمر الوجودي المطلوب به.

وختم ابن القيم استدلالاته بالقول: "وسر هذه الوجوه: أن المأمور به محبوبه؛ أي الله تعالى، والمنهي عنه مكروهه. ووقوع محبوبه أحب إليه من فوات مكروهه. وفوات محبوبه أكره إليه من وقوع مكروهه، والله أعلم."[(١)]

وقبل ابن تيمية وابن القيم، نجد الفخر الرازي -المفسر الأصولي المتكلم- يسجل تنبيهاً عميقاً عند تفسيره آية الحديد، من سورة الحديد، حيث قال رحمه الله: "مدار التكليف على أمرين: أحدهما: فعل ما ينبغي فعله. والثاني: ترك ما ينبغي تركه، والأول هو المقصود بالذات، لأن المقصود بالذات لو كان هو الترك لوجب أن لا يخلق أحد، لأن الترك كان حاصلاً في الأزل."[(٢)]

يعني: لو كان القصد الأساسي من الخلق ومن التكاليف هو ترك المنهيات واجتناب المفاسد، لكان أتم تحقيق لذلك هو عدم خلق البشر. ومعنى هذا أن الناس خلقوا أساساً ليفعلوا لا ليجتنبوا ...، وإنما يجب اجتناب المنهيات ومفاسدها، بسبب ضررها بالمأمورات ومصالحها. وهذا ما عبر عنه ابن تيمية بقوله: "فعل المأمور به أصل، وهو المقصود، وأن ترك المنهي عنه فرع، وهو التابع"[(٣)]

ومن لطائف التشبيهات للمسألة، ما قاله الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴿١٦٥﴾ ﴾ [النساء: ١٦٥]، حيث قال: "وإنما قَدَّم البشارةَ على

(١) ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، مرجع سابق، ص١٥٣ - ١٦٤.

(٢) الرازي، **تفسير الفخر الرازي "مفاتيح الغيب"**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٤٧٠.

(٣) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٦.

الإنذار، لأن البشارة تجري مجرى حفظ الصحة، والإنذار يجري مجرى إزالة المرض. ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثاني، فلا جرم وجب تقديمه في الذكر."[1] وهي الفكرة التي فصلها ابن تيمية وابن القيم، حين اعتبرا أن الأوامر والمصالح بمنزلة الغذاء، وأن اجتناب النواهي والمفاسد بمثابة الحِمية والدواء. ولا شك في أولوية الغذاء، وأنه هو الأصل في صحة الإنسان وقيام حياته، وأن الحمية والدواء فرع وتكميل.

---

(١) الرازي، **تفسير الفخر الرازي "مفاتيح الغيب"**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٧٥.

الباب الثالث

طرق الاستنباط



تقديم:

لا خلاف في أن هذا الباب يمثل قمة جهود علماء الأمة ومنتهى نظرهم واجتهاداتهم. فالناظر في مجموع باب "طرق الاستنباط"؛ طرقه وقواعده، يستبين كيف صاغ علماء الأصول منهجاً متكاملاً، به يتحصل الفهم السليم لخطاب الشارع، وفي ضوئه يتحقق الامتثال المقصود من كلامه. فهو بهذا عماد التفقه في الدين وأساس فهم نصوص الوحي وإدراك معانيها؛ وبغيره يكون القائل عن الله والرسول قائلاً برأي مذموم وذا نظر مردود، عليه وزر وإن أصاب، فالاجتهاد المعتدُّ به هو كل اجتهاد صدر من أهله وصادف محله.

ولقد جمعنا في هذا الباب، من بعد نظر، ما انتظم لنا من معاني صارت ضوابط لكل فهم معتبر في مدارك الأحكام ومآخذ الشريعة. واقتضانا النظر المنهجي التجديدي أن نقسمها إلى فصلين:

الفصل الأول في البناء العام لأصول وقواعد الدلالات بما هي مسالك حاكمة لكل فقيه. ذلك أن المتفحص لمسالك الدلالة عند الأصوليين يدرك أنها تؤسس لمنهج متكامل له قواعده ومنطلقاته، وقد وصفنا تلك المنطلقات بـ"المسالك الأساسية للفهم والإفهام"، لأن إليها ترجع كل وجوه الفهم السليم للخطاب الشرعي، كتاباً وسنة، فهي إما بيان أو تفسير أو تأويل. وحصل، تبعاً لذلك، تصنيف لنصوص الشريعة من حيث ما يقبل التأويل وما لا يقبله، أو ما يكون محلاً للتفسير دون غيره.

واستخلصنا كذلك، من بعد استقراء، أن كل القضايا العلمية المكونة لمبحث الدلالة في الدرس الأصولي تحكمها من الناحية المنهجية ثلاث قواعد؛ "السياق" و"التعليل" و"القصد"؛ إذ لا تكاد تخلو مجموع قضايا "منطوق" كلام الشارع أو "مفهومه" من الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد في كل عملياتها العلمية التي وصفناها آنفاً بأنها إما "بيان" أو "تفسير" أو "تأويل". وعلى هذا يكون القسم الأول من هذا الباب مكوناً من مبحثين أولهما في "المسالك الأساسية للفهم

والإفهام"؛ وهي: "البيان" و"التفسير" و"التأويل"، والثاني في "القواعد المنهجية" المستثمرة في مسالك الفهم عن الشارع؛ وهي "السياق" و"التعليل" و"القصد".

أما الفصل الثاني من الباب فأدرجنا فيه مجموع ما ترجَّح عندنا اعتباره من قواعد تعصم من الخطأ في الفهم عن الله تعالى وعن رسوله الكريم. وكان المنطلق في بناء هذا الفصل أمرين اثنين: أولهما "تمييز مدارك الأحكام"، وجامعها ما صدر عن الرسول ﷺ قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً. وثانيهما "علاقة اللفظ بالمعنى"، فنصوص الشريعة ترجع إلى كلام هو ألفاظ، ومدلول الألفاظ، مفردة أو مركبة، هو المعنى "المفهوم" منها. من هنا كان فهم كلام الشارع محصلاً من طريقين: الأول، ما يفهم من اللفظ في محل النطق، وهو "المنطوق"، والثاني، ما يفهم لا في محل النطق، وهو "المفهوم". وعلى هذا كان "المنطوق" و"المفهوم"، مع ما يندرج فيهما من قواعد أصولية هي الضابطة لعملية الفهم والاستنباط، مجموع ما ترجَّح عندنا اعتباره من القواعد التفصيلية التي تعصم من الخطأ في الفهم عن الله تعالى وعن الرسول الكريم ﷺ. وبذلك جاء هذا القسم من باب "طرق الاستنباط" في مبحثين؛ المبحث الأول في "المنطوق" والثاني في "المفهوم".

وقد حرصنا، كما هو دأبنا في عموم هذا الكتاب، على وضوح العبارة وإيراد الأمثلة الشرعية التطبيقية، وكنا أكثر حرصاً على البعد عن الاستطرادات والسجالات الكلامية التي لا طائل من ورائها، وهي أكثر ما يميز هذا الباب في البحث الأصولي -كما لا يخفى- فيذهب بالفائدة ويصرف عن المقصود.

الفصل الأول

الأصول الحاكمة لطرق الاستنباط



أولاً: المسالك الأساسية للفهم والإفهام

ينطلق المنهج الأصولي في تحليل خطاب الشارع من أمرين اثنين، أولهما: أن قصد الشارع في وضع الشريعة هو الإفهام. فلا تكليف من دون فهم ولا فهم من دون بيان. من هنا كانت الغاية من وضع علم أصول الفقه هو بيان مراد الشارع من خطابه واستنباط الأحكام الشرعية من نصوصه، على نحو لا يبقى فيه مجال لخفاء، إجمالاً كان أو إشكالاً أو تشابهاً. وثانيهما: أن تحصيل الفهم، المقصود للشارع في وضع شريعته، متوقف على معرفة أساليب البيان في اللغة العربية وطرق الدلالة فيها على المعاني، وما تدل عليها ألفاظها مفردة ومركبة. فلا فهم لكلام الشارع في الكتاب والسنة إلا بقواعد اللغة، التي صيغت بها نصوصه ووضعت بها أحكامه.

وبناء على الأمرين معاً، يكون المكلف غير ملزم بمقتضى الوحي إلا إذا تحققت له القدرة على فهم نصوصه وإدراك معانيها، حسب ما تقتضيه أساليب اللغة العربية وسنن أهلها في الخطاب. وهذا ما حدا بالأصوليين إلى الاهتمام بالبيان، بجميع أبعاده ومستوياته، وبكافة مستلزماته وقواعده. فوضعوا لهذا الغرض قواعد لتحديد المعنى المراد للشارع من خطابه ولاستنباط الحكم المقصود التكليف به. ثم حددوا لذلك مجالاً لا يخرج عنه المجتهد في طلب معنى النص ولا يحيد عنه في استنباط الحكم الشرعي منه. فتدرج بيان النص عندهم من بيان وقعه الشارع، وعلى المجتهد استيعابه واستحضاره في الفهم والتفسير، وآخر لجهد المجتهد فيه مدخل، وفقاً لما تقتضيه قواعد اللغة العربية وعرف الشارع في التشريع، وبما لا يناقض القصد من تشريع الحكم والتكليف به.

ومن ثم كان فهم النص عند الأصوليين واستخلاص الأحكام الشرعية منه، محصلاً من مبادئ عامة وأساسية تشكل مجالاً مناسباً لتفسير النص وشرحه، والكشف عن معناه وتحديد قصد الشارع منه، وأهم هذه المبادئ: البيان

والتفسير والتأويل. ومع اشتراك الثلاثة في وظيفة واحدة ومحددة، هي بيان النص والكشف عن المراد منه، إلا أنها مع ذلك متفاوتة، سعة وضيقاً، قوة ووضوحاً، في تحصيل هذا الأمر. ومن ثم فتحديد قصد الشارع من خلال بعضها أبلغ وأظهر من الكشف عنه من خلال أخرى، وإن كانت بمجموعها متكاملة في تحصيل البيان ثم الإفهام المراد للشارع في شرعه، فكل منها يمثل جزءاً من بنية تفسير النصوص واستنباط الأحكام الشرعية على ما يتضح بعد حين.

١- البيان

أ- التعريف والأنواع:

- تعريف البيان:

البيان لغة[1] اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره. وهو مشتق من البين أي الفراق، شبه البيان به لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله. وهذا المعنى المعجمي أقرب ما يكون إلى معنى البيان عند الأصوليين كما يتضح لاحقاً.

أما اصطلاحاً فتعددت تعريفات الأصوليين للبيان، واختلف حده عندهم باختلاف المأخذ المعتمد في تحديده، أهو التعريف والإعلام، أم هو الدليل المعتمد في التعريف والإعلام، أم العلم المحصل من الدليل، وهو تبين الشيء؟ فمن لاحظ فيه معنى التعريف والإعلام، وهو فعل المبين، قال: "إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي،" ومن استحضر فيه معنى الدليل قال: إنه "هو الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن المطلوب،" ومن لم يلاحظ لا هذا ولا ذاك صرف اهتمامه إلى محصلة المأخذين، الأول والثاني، فقال في البيان: إنه "نفس العلم وهو تبين الشيء." فلم يفرق بين البيان و"التبين".

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٣، ص٦٢. وانظر أيضاً:

- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٨.

وقد تعددت مذاهب الأصوليين، المتقدمين منهم والمتأخرين، وتفاوتت عباراتهم في تفسير هذه التعريفات إلى درجة يصعب معها ترجيح حد على آخر، لكنها في مجموعها والحدود التي فسرتها غير بعيدة عن الاستعمال المعجمي للبيان، فاجتمعت كلها في معنى الإظهار وإزالة الإشكال قصد الإفهام. لهذا كثيراً ما نجد أقوالاً ينبه ظاهرها إلى انعدام ثمرة عملية لهذا الخلاف، نحو قول الإمام الغزالي، بعد إيراد تعريفات الأصوليين للبيان: "ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة."(١) ونقل الزركشي عن العبدري قوله: "الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور."(٢)

ومن أحسن تعريفات البيان قول جمهور الفقهاء: "إن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به" أو هو: "إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما يستتر به" أو "إنه الإفهام بأي لفظ كان." فالبيان إظهار وإفهام، وفي الأمرين معاً إيضاح معنى الخطاب وإزالة وجه الإشكال فيه؛ وهو المقصود المطلوب.

ولتعدد معانيه والصور التي ينطبق عليها لم يضع الإمام الشافعي حداً للبيان، بل اكتفى بالتنصيص على أنه "اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع." ثم قال: "وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه." فالبيان اسم جامع لمسميات كثيرة تشترك، على تنوعها، في وظيفة البيان والإظهار والإفهام، وإن تفاوتت جلاء وظهوراً ومن ثم أهمية واعتباراً، فمنه ما يدرك به المعنى من غير تدبر وتفكر، ومنه ما يحتاج إلى دليل لا يستقيم المعنى إلا به.

من هنا كان بيان الخطاب الشرعي، باستثمار قواعد الاستنباط المعروفة عند الأصوليين، محصلاً ببعض من هذه القواعد أو بآحادها. لكنه بيان مفهم دلالة الخطاب على نحو مختلف نوعية ومتفاوت مرتبة، وجلاء وقوة ومن ثم اعتباراً.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٥.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٩.

لذلك حمل بعضهم قول الإمام الشافعي في البيان على أنه تنصيص على كونه اسماً يقع على الجنس، ويقع تحته أنواع من المراتب مختلفة ومتفاوتة في الجلاء والخفاء، لكنها جميعها آليات تستثمر في فهم النص وتفسيره. فالقصد واحد وإن اختلف النوع وتفاوتت المرتبة وتعددت الآلية.

- أنواع البيان:

المقصود بأنواع البيان وجوهه وأصنافه. وقد عقد الإمام الشافعي في الرسالة، أول مصنف في قواعد التفسير والاستنباط، باباً بعنوان "كيف البيان؟"[1] بدأه بعرض أوجه البيان في الشريعة إجمالاً، فالبيان في نصوص الشريعة محصل عنده إما بنص القرآن الكريم أو بسنة رسول الله ﷺ أو باجتهاد المجتهدين. ثم عاد، فيما تلا موضع الإجمال، مفصلاً وشارحاً لأوجه البيان، موظفاً في ذلك النصوص والشواهد الموضحة لكل وجه من الوجوه المذكورة.

وقد درج الأصوليون، بعد الإمام الشافعي، على وضع اصطلاحات للبيان تختلف باختلاف معتمدهم في تصنيفها، فمنهم من صنفها حسب ما يؤدى به البيان وهو صنيع الشافعية، ومنهم من اعتمد في ذلك طبيعة الوظيفة التي يؤديها البيان وهو نهج الحنفية، المتأخرين منهم خاصة. وقد كان بعض من الأنواع المحصلة بالتصنيفين الأول والثاني، وتأتي بعد حين، محل اتفاق اسماً ومعنى، وأخرى موضع خلاف في إدراج بعضها في بعض أو استبعاد ما لا يبدو وجه علاقة بينه وبين مصطلح البيان مفهوماً ودلالة.

• البيان بحسب وسيلته:

أما البيان بحسب التصنيف الأول فذكر الإمام الزركشي وغيره[2] أن بيان المجمل يقع لستة أوجه:

---

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) كابن السمعاني في القواطع، والزركشي في بحره وغيرهما، انظر:
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٤.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٤ - ٩٥.

- بالقول، وهو أكبرها وأوكدها، كبيان نصيب الزكوات وكقوله ﷺ: "لا قطع في ثمر ولا كثر."[١]
- بالفعل، نحو قوله ﷺ: "صلوا كما رأيتموني أصلي."[٢]
- بالكتاب، كبيان أسنان الديات وديات أعضاء البدن والزكوات. ومنه ما بين عليه الصلاة والسلام بما كتب إلى عماله من الأحكام ومن دعاء الملوك إلى الإسلام.
- بالإشارة، كقوله: "الشهر هكذا وهكذا وهكذا."[٣] يعني ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وخنس إبهامه في الثالثة، يعني يكون تسعاً وعشرين.
- بيانه بالتفسير، وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر: "أينقص الرطب إذا يبس؟" فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك.[٤]
- ما خص العلماء ببيانه عن اجتهاد، وهو ما فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصولاً إليه من أحد وجهين: إما من أصل تغير هذا الفرع به وإما من طريق أمارة تدل عليه. ثم ذكر الزركشي لشارح "اللمع":

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي والترمذي، وغيرهما، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٦٢، حديث رقم ١٦٩٧٧.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢، حديث رقم: ١٤٤٩.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٦، حديث رقم: ٦٠٥.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٣١، حديث رقم: ٤٩٩٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٩، حديث رقم: ١٠٨٠.

(٤) حديث صحيح، رواه مالك وأبو داود والترمذي، انظر
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٤، حديث رقم: ١٢٩٣.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧١، حديث رقم ٣٣٥٩.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٢٨، حديث رقم: ١٢٢٥.

▪ البيان بالترك؛ كترك الوضوء مما مسته النار.[1]

• **البيان بحسب وظيفته:**

أما البيان بحسب وظيفته؛ معتمد الحنفية في تصنيفهم، فبيان تقرير أو بيان تفسير أو بيان تغيير أو بيان تبديل. وزيد على الأربعة خامس مختلف عنها جنساً ونوعاً وهو بيان ضرورة؛ فإذا كانت الأنواع الأربعة المذكورة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه فإن بيان الضرورة هو من قبيل إضافة الشيء إلى سببه. بمعنى أنه بيان يحصل بالضرورة. وسيأتي بإيجاز:

▪ **بيان التقرير:**

قال الإمام البزدوي في أصوله: "أما بيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا ألحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير."[2]

ومثَّل للعام المحتمل الخصوص بقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الحجر: ٣٠ وص: ٧٣]؛ فاسم الجمع، الملائكة، شامل لجميع الملائكة، مع احتمال أن يكون المراد بعضهم وليس كلهم. فقال تعالى: "كلهم" تقريراً لمعنى العموم وتأكيداً عليه فصار بذلك غير محتمل الخصوص. أما نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴿٣٨﴾ ﴾ [الأنعام: ٣٨] فإن لفظ "الطائر" يحتمل الاستعمال في غير ما وضع له حقيقة، يقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته ... فكان قوله تعالى: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز.[3]

(١) جاء في مسند أحمد عن محمد بن عمرو بن عطاء بن علقمة القرشي قال: دخلنا بيت ميمونة زوج النبي ﷺ فوجدنا فيه عبد الله بن عباس فذكرنا الوضوء مما مست النار فقال عبد الله: رأيت رسول الله ﷺ يأكل مما مسته النار ثم يصلي ولا يتوضأ. فقال له بعضنا أنت رأيته يا ابن عباس؟ قال فأشار بيده إلى عينيه فقال: بصر عيني. انظر:
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٧، حديث: رقم ٢٣٧٧.

(٢) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٢١٦.

ففي بيان التقرير إذاً تأكيد للكلام بما يقطع احتمال الخصوص إن كان المؤكد عاماً، وبما يقطع احتمال المجاز إن كان المؤكد حقيقة. وبذلك يكون بيان التقرير عند الأصوليين أعلى مراتب البيان لكونه قاطعاً للاحتمال مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر. فهو إذا أقرب مسالك الفهم للمستفهم وأقوى وسائل البيان للمستبين؛ حكم الشارع وقصده.

▪ **بيان التفسير:**

قال البزدوي: "وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك."[(١)] والمجمل هو كل "لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيان من جهته، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية، مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة."[(٢)]

فقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [البقرة: ٤٣، وغيرها] **مجمل يحتاج** إلى بيان يوافق به العمل مقصود الشارع. وقد قام به ﷺ فبين الصلاة؛ توقيتاً وعدداً وأركاناً وشروطاً وسنناً وآداباً ... بالقول وبالفعل. والزكاة بقوله: "إني قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ولكن هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهماً"[(٣)] وبكتابه لعمرو بن خالد وغير ذلك.

وأما المشترك فاللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معان مختلفة بأوضاع متعددة. ومثاله في النص الشرعي لفظ "القرء" في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فإنه يطلق على الحيض كما يطلق على الطهر؛ الفترة الزمنية بين الحيضتين، وقد وضع لكل منهما بوضع خاص فكان مشتركاً بينهما.

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢١٧.

(٢) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

(٣) رواه أبو داود وابن ماجة وأحمد وغيرهم، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٤، حديث رقم ١٥٧٤.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٠، حديث رقم ١٧٩٠.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٤، حديث: رقم ١٠٩٧.

فبيان التفسير إذاً مسلك هام في بيان ألفاظ الشارع، ليس المجمل والمشترك فحسب بل وكافة أنواع ومراتب المبهم من الألفاظ. لهذا قال عبد العزيز البخاري موضحاً تعريف البزدوي لبيان التفسير: "هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما."[1] وعلى هذا تكون وظيفة بيان التفسير إزالة الإبهام والخفاء، ليس في المجمل والمشترك فحسب كما قد يفهم من كلام الإمام البزدوي، بل وفي غيرهما من الألفاظ التي يعتريها غموض تحتاج معه إلى بيان وتفسير، كالمشكل والخفي.

أما المشكل فهو "اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال."[2] ومثاله قوله تعالى في المطلقات قبل الدخول، ذوات المهر المسمى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴿٢٣٧﴾﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ فقوله: "أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح،" فيه إشكال يحتاج معه إلى بيان، فقد يكون المراد به ولي الأمر، كما يحتمل أن يكون الزوج. وهذا يستلزم التأمل والنظر لتحديد أيهما مراد.

وأما الخفي فهو "اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب."[3] وواضح من التعريف أن بيان هذا النوع من الألفاظ يحتاج إلى النظر والاجتهاد باعتبار التعليل ومراعاة مقاصد الشريعة. ومثاله قوله ﷺ: "ليس للقاتل ميراث،"[4] فلفظ "القاتل"، وإن كان واضح الدلالة في القاتل عمداً، من غير وجه شرعي مبيح، إلا أن الغموض يكتنفه في تطبيقه على بعض أفراده؛ فكان خفياً في القتل العمد بوجه شرعي مبيح وفي القتل

(١) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٧.

(٢) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٧٦.

(٤) الدارقطني، **سنن الدارقطني**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢١، حديث رقم: ٣.

الخطأ، والقتل بالتسبب، وقتل الصبي والمجنون والنائم وغيرها من الحالات مما يجري مجرى المذكور. وقد تفاوتت أنظار العلماء في ذلك تفاوتاً واضحاً؛ فقال الشافعية:[1] إن القتل مانع من الإرث، اعتباراً منهم لعموم لفظ القاتل في الحديث المذكور، فهو منطبق على جميع أفراده شامل لكل أنواعه. أما الحنفية[2] فالقاتل الذي لا يرث، على مذهبهم، هو الذي باشر قتلاً موجباً للقصاص أو الكفارة. وبذلك يكون القاتل الممنوع من الإرث هو المباشر للقتل العمد الموجب للقصاص، أو القتل شبه العمد والقتل الخطأ الموجبان للكفارة. وعدا الحالات الثلاث لا يمنع القاتل من الإرث. ورأي المالكية على خلاف ذلك، فالقاتل الذي لا يرث هو المباشر للقتل عمداً وعدواناً دون مسوّغ شرعي مقبول. كان القتل مباشرة أو بالتسبب، كان الفاعل صبياً أو مجنوناً. ومن ثم فالقاتل عمداً بحق أو خطأً لا يمنع من الإرث.

- **بيان التغيير:**

معنى بيان التغيير "البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول."[3] وعادة ما يحصره الأصوليون في قسمين اثنين:[4] التعليق بالشرط المؤخر في الذكر، والاستثناء. أما الأول فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ﴿١٢﴾﴾ [النساء: ١٢]؛ فما بعد الشرط في الآية الكريمة

---

(١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص٢٤.

(٢) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٣، ص٥١- ٥٢. وانظر أيضاً:
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٤٧.

(٣) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٦.

(٤) وذهب بعضهم إلى أن "بيان التغيير" كما يكون بالتعليق والاستثناء يكون بغيرهما مع قلة حدوثه، فقد يكون، مثلا، ببدل البعض نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ من الآية ١٢٦ من سورة البقرة. قال القرطبي: ﴿مَنْ آمَنَ﴾ بدل من أهل، بدل البعض من الكل. انظر:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٩.

فيه تغيير لموجب الكلام قبله. وأما التعليق بالاستثناء[1] فكقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]؛ فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم، فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف.

وقد تقدم كذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴿٢٣٧﴾﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وهو من هذا الباب، فقد أوجب تعالى على الأزواج نصف المهر المفروض بالطلاق قبل الدخول لجميع المطلقات، ثم استثنى حالة العفو، فيسقط الكل.

وقد اشترط الإمام البزدوي للنوعين معاً أن يكونا موصولين لا مفصولين. وعدّ ذلك مما أجمع عليه الفقهاء.[2]

▪ **بيان التبديل:**[3]

المقصود ببيان التبديل النسخ عند كثيرين. وقد جعل النسخ من أوجه البيان عند من قال به، لأنه "بيان انتهاء مدة الحكم." ومن الأصوليين من لا يرى النسخ بياناً. فقال إن المقصود ببيان التبديل التعليق بالشرط، وليس النسخ منه في شيء. قال شمس الأئمة السرخسي: "بيان التبديل هو التعليق بالشرط."[4]

---

(١) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥.

(٢) والحقيقة أن في ذلك خلافا بين العلماء. انظر تفصيل ذلك في:
- البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٦، وما بعدها.

(٣) راجع: المرجع السابق، ج٣، ص٢٩٧، وما بعدها.

(٤) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥.

وقد بني هذا القول على أن النسخ رفع للحكم، لا إظهار له. فحد النسخ غير حد البيان، فالنسخ وإن كان بيان انتهاء مدة الحكم إلا أن ذلك كائن في حق صاحب الشرع أما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت وتبديله بحكم آخر على ما كان معلوماً عندهم لو لم ينزل الناسخ، وذلك بمنزلة القتل، فهو انتهاء الأجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد، حتى أوجب القصاص والدية.

وقد أجاب من اعتبر النسخ بيان تبديل بأن النسخ بيان على كل حال؛ فقد سمي بيان تبديل لأن وجه كل من البيان والتبديل قد ثبت فيه. أما البيان فلكون النسخ كما تقدم بياناً لانتهاء مدة الحكم عند الله، وأما التبديل فلكونه رفعاً وإبطالاً بالنسبة للمكلف.

▪ **بيان الضرورة:**

وهو عند القائلين به "نوع من البيان يقع بما لم يوضع له."[1] وهو -بخلاف المتقدم من أنواع البيان- من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، بمعنى أنه بيان يحصل بالضرورة. قال السرخسي: إنه "نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل" فهو توضيح بما لم يوضع للتوضيح. لأن الموضوع للبيان في الأصل هو النطق، وهذا ما لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه لأجل الضرورة. ومن هنا عدّ العلماء أن البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما لم يوضع له البيان. لهذا أنكره أبو زيد الدبوسي.

ولبيان الضرورة عند القائلين به أوجه أربعة:

الأول: ما هو في حكم المنطوق. نحو قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ ﴿١١﴾﴾ [النساء: ١١]. قال البزدوي: "صدر الكلام أوجب الشركة ثم تخصيص الأم

(١) البزدوي، **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥، وما بعدها. وانظر أيضاً:
- السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠.

بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بياناً لقدر نصيبه بصدر الكلام لا بمحض السكوت."

والثاني: ما يثبت بدلالة حال المتكلم. ومثاله سكوته ﷺ عند أمر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة، مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فأقرهم عليها ولم ينكرها عليهم، فدل أن جميعها مباح في الشرع.

والثالث: ما يثبت ضرورة دفع الغرر، ومثاله سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإن هذا السكوت من الشفيع في مثل هذا الحال يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة، وإنما جعل كذلك لضرورة رفع الغرر عن المشتري.

والرابع: ما ثبت بضرورة الكلام، ومثل له البزدوي بقول الحنفية[1] في رجل قال: لفلان عليَّ مائة ودينار أو مائة ودرهم أن العطف جعل بياناً للأول وجعل من جنس المعطوف.[2]

ب- مراتب البيان وآلياته:

- مراتب البيان:

تتفاوت أنواع البيان ووجوهه درجة ومنزلة ومن ثم قوة واعتباراً في بيان النص وإفهامه. يقول الإمام الشافعي في أول "الرسالة"، قبل عرض أوجه البيان وأنواعه، وقد تقدم: "والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع؛ فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيداً من بعض. ومختلفة عند من يجهل لسان العرب."[3]

---

(١) خلافا للإمام الشافعي في كون المسألة مبينة لهذا الأصل. راجع:
- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١.

فقد أكد الشافعي تفاوت أوجه البيان وأنواعه المذكورة سلفاً في تحصيل الإيضاح والإفهام، مع ما يبدو بين هذه الأوجه والأنواع من استواء وتقارب قد يجعلها تبدو في مرتبة واحدة ووضعها خلاف ذلك؛ فبعضها أوضح بياناً وأقوى أداء وإفهاماً من بعض.

وقد رتب بعض الأصوليين أوجه البيان بناء على كلام الشافعي، واعتباره معيار الوضوح والقوة في أداء البيان بالوجه المفهم للقصد. ومن هؤلاء الإمام الزركشي في "البحر المحيط"، فقد استهل الفصل الذي عقده لـ"مراتب البيان للأحكام" بذكر مراتب خمس بعضها أوضح بياناً من بعض، وإن كانت وظيفة كل واحدة منها الإظهار والإيضاح وتحصيل الإفهام. وهذه المراتب هي:

• الأولى: بيان التأكيد:

ويقصد به "النص الجلي الذي لا يتطرق إليه تأويل." ومثاله قوله تعالى في صوم التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ۝١٩٦﴾ [البقرة: ١٩٦]. ويسمى هذا الوجه من البيان عند بعض الأصوليين بيان التقرير. وقد تقدم. وهو أقوى أنواع البيان لكونه قاطعاً للاحتمال مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

• الثانية: النص الذي ينفرد بدركه العلماء:

ومثَّل له بحرفين من حروف المعاني "الواو" و"إلى" في آية الوضوء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ۝٦﴾ [المائدة: ٦] فالحرفان يقتضيان معاني معلومة عند أهل اللسان. ولعله يقصد الترتيب في "الواو" والغاية في "إلى".

• الثالثة: نصوص السنة الواردة بياناً لمشكل القرآن:

ومثاله النص على ما يخرج عند الحصاد مع تقدم قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ ۝١٤١﴾ [الأنعام: ١٤١] ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق.

• الرابعة: نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليه لا إجمالاً ولا بياناً:

واعتمد الأصوليون قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۝٧﴾ [الحشر: ٧] دليلاً على كون هذا النوع من قبيل بيان الكتاب.

• الخامسة: بيان الإشارة:

والمقصود به القياس المستنبط من النص الشرعي، كتاباً وسنة، فأصل هذا القياس النص، لأن الرسول ﷺ أشار إليه تنبيهاً، كما في إلحاق المطعومات في باب الربا بالأربعة المنصوص عليها في قوله: "التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح؛ مثْلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى؛ إلا ما اختلفت ألوانه."[1] فكان الغرض منه بيان المراد بالنص.[2]

وقد نقل الزركشي عن المازري عجبه من حكاية الغزالي الاتفاق على أن مراتب البيان هي الخمس المذكورة عن الشافعي. والحقيقة أن الأصوليين مختلفون في ذلك؛ فبعد أن حكى الإمام الزركشي عن أئمة الشافعية، ومنهم ابن السمعاني، أن أوجه البيان هي السبعة المذكورة عنهم سلفاً، مع الاختلاف في القول بها كلها أو معظمها، نقل الخلاف في ترتيبها. فذكر عن بعضهم أن أعلاها ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالإشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة. وعن جمهورهم أن أقواها تبين الشيء بلفظ صريح مع إعادته، نحو قوله ﷺ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل."[3] ويليه المؤكد نحو: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۝١٤٢﴾ [الأعراف: ١٤٢]. وبعده الخطاب المستقل بنفسه، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ۝٢٣﴾ [النساء: ٢٣]. ثم ما

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢١١، حديث رقم: ١٥٨٨.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٢ - ٩٣. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٣) الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٧، حديث رقم: ١١٠٢.

يرد على لسان النبي ﷺكقوله: "البيّعان بالخيار."[1] ثم الكتابة. ثم الإشارة بتحريك اليد والرأس. ثم القياس. ومنهم من يقدم المجمل الذي لا يمكن الوقوف عند معناه لعسر في اللسان على القياس. والصواب أنه مقدم عليه، لاستقلاله بنفسه وإمكان الوصول إلى المراد بأصله وفرعه. وهما قسمان من البيان.

ونقل عن جمع من الشافعية أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. ويمثلون له بحلقه ﷺ في الحج. فقد كان اتباع الصحابة له أقوى من أمره وإذنه فيه كما جاء في الخبر.

- آليات البيان:

المقصود بآليات البيان مجموع ما يكون به بيان الخطاب ويتم به إفهامه. وقد تفاوتت أنظار الأصوليين في تحديد ما يتم به البيان؛ فحصرها الشافعي في الكتاب والسنة والاجتهاد، وقد تقدم. ثم توسع من بعده في تعداد آلياته والوسائل المعتمدة فيه. وقد نستشف بعضاً من هذا في ما تقدم من أنواع البيان ومراتبه عند الإمام الشافعي أولاً، ثم عند من أتى بعده من الأصوليين ثانياً، فإذا كان البيان لا يتم والإفهام لا يحصل عند الشافعي إلا بإحدى الآليات الثلاث؛ الكتاب أو السنة أو الاجتهاد، فإن ذلك عند كثير من الأصوليين يكون بهذا وزيادة، فمنه ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالإشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة. وفهموا أن كثيراً من هذا لم يذكره الشافعي، مما سوغ لبعضهم انتقاده في حصر وسائل البيان في الكتاب والسنة والاجتهاد. فقال قوم إنه أهمل الإجماع وقول المجتهد إذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير. ولاحظ آخرون عدم ذكر دليل الخطاب،[2] وهو ما اصطلح عليه العلماء

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٣٢، حديث رقم: ١٩٧٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٦٤، حديث رقم: ١٥٣٢.

(٢) راجع المسألة والردود في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٣.

بمفهوم المخالفة، ومعناه "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت." وسمي دليل الخطاب لأن الخطاب دل عليه أو لأن دليله من جنس الخطاب، ومعنى ذلك أن الكلام دال على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت، بسبب انتفاء قيد من قيود المنطوق. وسيأتي فيه مزيد تفصيل في الفصل الثاني من هذا الباب.

وتفاوت أنظار الأصوليين في تصور ما يتم به البيان هو امتداد طبيعي لتعدد تعريفاتهم له واختلافهم في ذلك. والآكد أن التعريف الأقرب إلى ما نحن فيه هنا هو تعريف من قال: إن البيان "هو الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن المطلوب." قال الغزالي في مسألة حد البيان، بعد ترجيح مذهب من قال إن فيه معنى الدليل: "وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة. وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز إذ الكل دليل ومبيِّن."[(١)] ثم قال: "و اعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره، حيث يكون دليلاً، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان. لأن جميع ذلك دليل وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان، وهو كالنص. نعم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً فهو مجمل وليس ببيان، بل محتاج إلى البيان، والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به، لكنه يحتاج إلى البيان ليصير الظن علماً فيتحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص. وكذلك الفعل يحتاج إلى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع لأن الفعل لا صيغة له."[(٢)]

فكل دليل مزيل للإشكال محصل للعلم مفهم للقصد وسيلة بيان، كان نصاً أو غير نص، كلياً أو جزئياً. فالكتاب والسنة والاجتهاد وسائل بيان، وما ينطوي

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٦.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٧.

تحت الثلاثة من الأنواع والمراتب المذكورة بيان، فما وقع بنص صريح أو مؤكد أو غير ذلك بيان، وما وقع من الرسول ﷺ بالفعل أو الإشارة أو الكتابة بيان، وما وقع بالتنبيه على المعاني والعلل بيان. وعليه تكون كل الأدلة والقواعد المقررة عند الأصوليين في التفسير والتأويل والاستنباط آليات بيان، وكل وسائل الاستدلال المساعدة في فهم قصد الشارع ومراده من الخطاب آليات بيان إذا حققت غرض الإيضاح والإفهام.

ت- مجال استثمار البيان عند الأصوليين:

درج جمهور الأصوليين على بحث البيان بعد المجمل من الألفاظ، إشارة منهم إلى أن أولى الألفاظ بالبيان، في مجال الأحكام التكليفية، هو المجمل. وقد صرح بذلك الإمام الغزالي في "المستصفى"، في مستهل باب البيان فقال: "رأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل فإنه المفتقر إلى البيان."[(١)]

وبذلك يبدو مجال استثمار البيان عند الأصوليين محصوراً في المجمل من الألفاظ، مع اختلاف بينهم معهود ومعروف في المراد بالمجمل،[(٢)] هل هو كل مبهم من الألفاظ؟ أم أنه خاص بمرتبة من مراتب الإبهام؟ والذي عليه جمهور المتكلمين أنه "اللفظ الذي لم تتضح دلالته على المراد." وبذلك تكون حاجته إلى البيان آتية من عدم وضوح مراد الشارع منه. قال الباجي: "الذي يحتاج من أنواع الكلام إلى بيان هو المجمل، لأنه لا يفهم المراد من لفظه فيفتقر إلى البيان لنعلم به المراد."[(٣)]

فمجال البيان عند الأصوليين إذاً هو اللفظ المجمل، كان بمعناه الموسع الشامل لكل مراتب المبهم، كما الحال عند المتكلمين، أو بمعناه الخاص المطابق لمرتبة واحدة ضمن مراتب أخرى للمبهم وهو المجمل عند الحنفية.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٤.

(٢) راجعه في الفصل الثاني من هذا الباب.

(٣) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٢١٦.

والحقيقة أن عادة الأصوليين متكلمين وحنفية في بحث البيان بعد الإجمال، وحصرهم مجال البيان في المجمل من الألفاظ، آتٍ من كون هذه المرتبة في الخطاب التكليفي أحوج للبيان والإيضاح من غيرها. وإلا فما علمناه عنهم في تعريف البيان أولاً، ومن صنيعهم في تحديد أنواعه ومراتبه ثانياً، ثم في تعريف المجمل ثالثاً، يقتضي أن يكون البيان مستثمراً في هذه المرتبة من مبهم الألفاظ وفي غيرها، بل وفي بعض مراتب اللفظ الواضح كذلك. وفيما يلي بيان ذلك:

- في التعريف:

فكون البيان عند الأصوليين إظهاراً وإيضاحاً قصد الإفهام، يعني أن كل لفظ غير واضح الدلالة ولا مفهوم المعنى محتاج إلى بيان؛ كان مجملاً أو متشابهاً أو حتى ظاهراً محتملاً لغير ما دل عليه لفظه. وبذلك يكون كل تحديد للمعنى المراد الذي لا يتحصل بالصيغة بياناً كان في المجمل أوفي غيره.

- في الأنواع والمراتب:

يبدو من أقوال العلماء في أنواع البيان ومراتبه أنه كما يكون في المجمل يكون في غيره؛ كان بياناً من الشارع أو مما وقعه المجتهد. فقد مر بنا -مثلاً- في بيان التقرير أنه كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا ألحق به ما يقطع الاحتمال. ووقفنا عند قول عبد العزيز البخاري موضحاً تعريف البزدوي لبيان التفسير: إنه بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما. وعلى هذا تكون وظيفة بيان التفسير إزالة الإبهام والخفاء، ليس في المجمل فحسب بل وفي غيره من الألفاظ التي يعتريها غموض تحتاج معه إلى بيان وتفسير.

- في مفهوم المجمل:

اللافت في تعريف المجمل عند الأصوليين أن حاجته إلى البيان عندهم مبنية على وصف الخفاء. وهو وصف لا يختص بالمجمل من الألفاظ كما هو معروف، بل حاضر في كل كلام في لفظه احتمال يتطلب النظر والتأمل، تقريباً

لمراد الشارع ودفعاً لكل لبس قد يعتري الخطاب فيتعذر مع وجوده تطبيق الحكم وحسن الامتثال.

وبناء على ما تقدم فمجال البيان هو كل خطاب فيه خفاء لا يستطيع معه المكلف فهم المراد وتحديد المطلوب. من هنا وضع أبو يعلى الحنبلي في "العدة" فصلاً "فيما يحتاج إلى البيان" استهله بقوله: "وأما ما يحتاج إلى البيان فكل لفظ لا يمكن استعمال حكمه"[1] ثم قال: "وأما ما يمكن استعماله على ظاهره وحقيقته، فلا يحتاج إلى البيان، إلا أن يريد به المخاطب بعض ما انتظمه، أو كان مراده غير حقيقته، فيحتاج إلى بيان المراد به."[2]

فاللفظ الذي يحتاج إلى بيان هو كل لفظ يتعذر تطبيق حكمه لخفاء فيه، كان الخفاء بسبب الإجمال أو بغيره. فيكون أساس البيان ومعتمده هو القدرة على استعمال الحكم أو انعدام ذلك. وربما كانت القدرة على الاستعمال تعني فهماً واضحاً للنص، وعدمها يعني خفاء يستحيل معه الامتثال للحكم المشرع في النص. وبذلك يكون مجال البيان كل النصوص التي يعتريها غموض أو احتمال لا يفهم معه مراد الشارع وقصده ويتعذر معه استعمال الحكم وتطبيقه.

٢- التفسير:

أ- التعريف:

جاء في "مختار الصحاح": "الفَسْر البيان ... والتفسير مثْلُه."[3] وقال ابن منظور:[4] "الفسر البيان. فسر الشيء يفسره بالكسر، ويفسره، بالضم، فسراً فسره: أبانه، والتفسير مثله." ونقل عن ابن الأعرابي قوله: "التفسير والتأويل والمعنى واحد. ثم قال: "وقوله عز وجل: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: ٣٣]؛ الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل."

(١) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٨.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٠.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٥، مادة: فسر.

وقال الجرجاني في"التعريفات": "التفسير في الأصل: هو الكشف والإظهار. وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة."[1] وقال ابن عاشور: "الفسر الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسر عند السامع."[2]

فالتفسير إذاً هو الكشف عن المقصود وإيضاح المراد. وهو نفس معنى البيان لغة كما تقدم. لهذا لم يتردد كثير من المعجميين وغيرهم في التسوية بين البيان والتفسير واستعمال أحدهما مكان الآخر.

أما التفسير اصطلاحاً فنجد بينه وبين البيان في البحث الأصولي -كما عليه الحال في المعجم العربي- علاقة تداخل وتكامل تفسر عادة الأصوليين في التعبير عن البيان بالتفسير وعن التفسير بالبيان، فبدا من ذلك نوع مماثلة وتساوٍ بين المصطلحين؛ فأصل كل منهما وغايته إظهار معنى اللفظ والكشف عن المراد منه.

وربما كان هذا التشابه والتقارب إلى حد التماثل، لغة واصطلاحاً، هو سبب إعراض الأصوليين عن الوقوف عند مصطلح التفسير -كوقفتهم عند البيان- أو تخصيصه بالبحث والدراسة على نحو صنيعهم في مصطلحات أخرى لها علاقة بإيضاح النص والكشف عن المراد منه، كالتأويل والاستدلال ونحوهما. فكثير مما يمكن قوله في التفسير قيل في البيان وما يتعلق به.

ولا شك في أن الارتباط بين التفسير والبيان في البحث الأصولي، من جهة كون كل منهما بمعنى إيضاح المراد والكشف عن المقصود، لا يلغي الفروق بين المصطلحين، بسبب اختلاف المصدر الموقع لكل منهما -في كثير من الأحيان- أولاً، ثم لتفاوت مساحة استثمارهما في الكشف عن معنى اللفظ في نصوص التكليف ثانياً. ولعل الأمر الثاني منبنٍ على الأول، وهو مرتبط بمقارنة بين مجالي

(1) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٧٨.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص١٠.

إعمال كل من البيان، وقد تقدم، واستثمار قواعد التفسير عند الأصوليين؛ ويأتي بعد حين.

وأما الأمر الأول، فيظهر مما مر بنا في أنواع البيان عند الأصوليين نوعان من البيان؛ بيان مصدره الشارع، وبيان يوقعه المجتهد. فما بيّن الشارع، في الكتاب والسنة، وأحكم بيانه بحيث لا يحتمل غير ما نص عليه، يبقى مجالاً بعيداً عن تفسير المفسر واجتهاد المجتهد. فهو بيان تام محكم غير محتاج للتفسير. ولعله النوع الذي وصفه الإمام الشافعي بـ"المستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير." جاء في "الرسالة" تعقيباً على تفسير مجاهد[1] قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [الزخرف: ٤٤]: "وما قال مجاهد من هذا بيّن في الآية، مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير."[2] فما دلت عليه الآية بيان من الله تعالى، وما يستغنى عنه فيه بكلام الله جل وعلا هو تفسير المفسر. فدل ذلك على أن من البيان ما يصدر عن الشارع، ومنه ما يصدر عن غيره، ويسمى تفسيراً. فالبيان قد يكون من الشارع، ولا يمكن أن يكون أو يسمى إلا بياناً منه تعالى، وقد يكون من المجتهد لا من الشارع، وهو نوع من أنواع البيان ومرتبة من مراتبه، ويصطلح عليه بـ"التفسير".

ونخلص من هذا إلى أن بين مصطلحي البيان و"التفسير" علاقة عموم وخصوص، فالبيان عام في كل بيان لخطاب الشارع، كان صادراً عن الشارع نفسه أو عن المجتهد، في حين يختص "التفسير" بالبيان الصادر عن المجتهد الفاحص للنص. وهو مصطلح لم يعتد الأصوليون إطلاقه على بيان الشارع لمبهم كلامه، بل على بيان المجتهد له وكشفه عن معناه وتحديد قصده. وعلى هذا يكون التفسير جزءاً من معنى البيان ونوعاً من أنواعه وليس مطابقاً له كل المطابقة.

---

(١) قال الشافعي: أخبرنا ابن عيينة عن بن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ [الزخرف: ٤٤]، قال: يقال: ممن الرجل؟ فيقال من العرب، فيقال: من أي العرب؟ فيقال: من قريش.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ١٤.

ب- مجال استثمار التفسير عند الأصوليين:

- قواعد التفسير عند الأصوليين:

المقصود بقواعد تفسير النصوص مجموع القواعد المستعملة عند الأصوليين في بيان معاني ألفاظ الشارع في خطابه، وما تدل عليه من أحكام. والناظر في هذه القواعد يجدها مستمدة من أساليب العربية بعد استقرائها وإدراك صحيح لمدلول الخطاب فيها، مع استحضار مقدم لعرف الشارع في التشريع وفهم تام لقواعده العامة.

من هنا كانت مهمة المفسر الفاحص للنص بيان معنى اللفظ ودلالته على الحكم اعتماداً على الوضع اللغوي للنص دون إغفال لعادة الشارع في التشريع. فهي إذاً قواعد لغوية نصاً وروحاً، وشكلاً ومضموناً.

وبما أن قواعد التفسير هي عمدة الأصول وجوهره، والمحققة لوظيفته والغرض من وضعه، فإن ما يقال في علم أصول الفقه، تاريخا ونشأة، ضبطاً وتدويناً، نمواً وتطوراً، منطبق عليها تمام المطابقة.

فبعد مرحلة زمنية لم تكن الحاجة فيها إلى وضع قواعد لتفسير النصوص ومناهج لاستنباط الأحكام، في عهد الرسول ﷺ لأدائه أمانة البيان عن ربه، وفي عصر الصحابة رضوان الله عليهم لما توفر لهم من ملكة اللسان ولمعرفتهم بأسباب النزول وإدراكهم أسرار التشريع، ثم في عهد التابعين وكان كل منهم على نهج من أخذ عنه فقه الكتاب والسنة من الصحابة الكرام، بعد هذه المرحلة من تاريخ الأمة اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكثرت معها الحوادث وتعددت، ولم تعد العربية سليقة لكثير من الناس. فحل، مع هذا كله وغيره، زمن الحاجة إلى الضبط والتقعيد ليتسنى الفهم السليم للنصوص والاستنباط المقنن للأحكام. فكانت نهضة علمية عظيمة كثرت فيها الاتجاهات وتكاملت، وتعددت الآراء في دلالة النص الواحد وتنوعت، وظهرت المناظرة والجدال

بين العلماء الأعلام في قضايا ومسائل عدة، وبدأت مع هذا وغيره بوادر ضوابط لم تتضح معالمها إلا مع الإمام الشافعي مصنف "الرسالة" في "أصول الفقه" و"تفسير النصوص". فقد ضمنها القوانين والضوابط التي عن طريقها تؤخذ الأحكام من الأدلة، وأصبح بذلك "أصول الفقه" و"قواعد تفسير النصوص"، عمدته وجوهره، علماً قائماً بذاته وقانوناً يرجع إليه في قراءة الخطاب الشرعي واستنباط الأحكام منه.

وقد تطورت هذه القواعد وانتظمت في باب ما يعرف عند الأصوليين بطرق الاستنباط أو الدلالات،[1] قنن فيه الأصوليون كيفية استنباط الأحكام من النصوص ودلالة اللفظ على المعنى باعتبارات مختلفة:

- باعتبار وضع اللفظ للمعنى وفيه بحثوا معنى اللفظ في حالة العموم والاشتراك، كيف يكون شمولها ونوع دلالتها على ما تشمل من أفراد. ثم في حال الخصوص حين يكون اللفظ مطلقاً أو مقيداً أو صيغة من صيغ التكليف، أمراً كان أو نهياً، وما يتعلق بهذه المباحث من قضايا وإشكالات.
- باعتبار استعمال اللفظ في المعنى وفيه مختلف المباحث المرتبطة بالحقيقة والمجاز وبالصريح والكناية.
- باعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتب ذلك.
- باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى أو ما يسمى طرق الدلالة على الحكم. ويتضمن المنطوق والمفهوم، وما يتعلق بكل منهما من أنواع ومراتب، ثم من قضايا وإشكالات لها أثرها الواضح في تنوع مذاهب العلماء في قراءة النصوص واختلاف مناهجهم في استنباط الأحكام منها.

(١) وباب "الدلالات" أخص من "طرق الاستنباط"؛ فالأخيرة تشمل الأولى و"حروف المعاني" لما للمعنى اللغوي في هذه الحروف من أهمية بالغة في فهم معنى النص واستنباط الحكم الشرعي منه.

وتأتي تفاصيل هذه المباحث والمسائل تنظيراً وتطبيقاً في الفصل الثاني من هذا الباب، فهو المعني ببيان استثمار طرق الدلالة في فقه النص، وتوظيفها في استنباط الحكم منه.

- مجال استثمار قواعد التفسير عند الأصوليين:

يظهر من معنى البيان والتفسير، ومن علاقة التداخل والتكامل بين المصطلحين، ثم من وقفتنا عند قواعد التفسير -على وجازتها- أن مجال استثمار هذه القواعد عند الأصوليين هو نصوص الأحكام التكليفية التي لم يتولها الشارع بالبيان والتوضيح. وهو مجال لا ينحصر مداه في بيان مبهم وخفي اللفظ في خطاب الشارع، بل يتجاوز ذلك ويتعداه. فمفسر النص مطالب بأمور لا تمام لعملية التفسير إلا بها: أولها إدراك ما بينه الشارع في النص المراد تفسيره. وثانيها: تفسير ما أجمل دون بيان من الشارع. وثالثها: رفع الاحتمال الوارد في النص وإن كان من الواضح الذي لا إجمال فيه.

أما الأمر الأول، فقد مر بنا أن البيان يقع من الشارع إظهاراً لمعنى الخطاب وتحديداً لمراده، وأن اللفظ بعده لا يحتاج إلى نظر المفسر وتفسيره. ومع هذا يلزم المفسر معرفة بيان الشارع للنص عند النظر فيه، تقريباً لمعناه إلى ذهن المكلف وفهمه. من هنا كان البيان الصادر عن الشارع -وإن كان مجالاً بعيداً عن نظر المجتهد ولا يحق للمفسر التصرف فيه أو توجيهه- مطلوباً في عملية التفسير فكان -من هذه الجهة- من لوازمها الضرورية ومن الأساسيات التي تقوم عليها. ولعل هذا منطبق، في ما تقدم من أنواع البيان، على بيان التقرير وبيان التغيير وبيان التبديل، على منهج الفقهاء من الأصوليين.

وأما الأمران الثاني والثالث، وهما ما كان فيه خفاء لم يبينه الشارع، أو كان مجال احتمال محتاج إلى مزيد إيضاح وبيان، فمن وظيفة المفسر، وهو مجال عمله واجتهاده.

ولعل الصورة الأولى أكثر انطباقاً على ما أسماه الحنفية بيان التفسير. وقد ذكرنا عن بعض الأصوليين أنه بيان خاص بالمجمل والمشترك، في حين أطلق آخرون فقالوا: إنه بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما. فتكون وظيفة بيان التفسير إذاً هو إزالة الإبهام والخفاء، كان اللفظ المراد بيانه مجملاً أو مشتركاً أو غير هما من الألفاظ التي يعتريها غموض يحتاج معه اللفظ إلى إيضاح.

وأما الصورة الثانية فتدل على أن مهمة المفسر لا تنحصر في بيان خفي اللفظ بل تتعدى ذلك إلى الكشف عما يحتمل اللفظ من معانٍ، وإن لم يكن من نوع الخفي المبهم. وعلى هذا يكون مجال توظيف قواعد التفسير واستثمارها مستوعباً للمبهم من الألفاظ، كالمجمل والمشترك ونحوهما، وللواضح المحتمل لغير ما يدل عليه ظاهر لفظه.

من هنا يمكن القول: إن مجال استثمار الأصوليين قواعد التفسير، المذكورة إجمالاً وتأتي في الفصل الثاني من هذا الباب تفصيلاً، يسع مجال بيان التفسير والتأويل كذلك. ولعل في الأخير متسعاً لاستعمال قواعد التفسير والاستعانة في قراءة النص وتحديد معناه ليس بقواعد اللغة فحسب بل وبمعقول النص كذلك.

٣- التأويل:

أ- التعريف والشروط:

- التعريف:

"التأويل" لغةً تفعيل، من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه. فالتأويل التصيير. وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه. ويقال: آلَ إليهِ يَؤُولُ أَوْلاً ومَآلاً: رَجَعَ. وأَوَّلَ الكَلامَ تَأْوِيلاً وتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وقَدَّرَه وفَسَّره. وقال الجوهري: إن التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء.[1] وقريب منه قول أبي جعفر الطبري: "أما معنى التأويل في كلام

---

(١) الموصلي، محمّد بن نصر. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية**، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ط. ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٢١ وما بعدها. وانظر أيضاً:
- مرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٣١.

العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير."[1] فتأويل الكلام إذاً تفسيره وبيان معناه الذي يؤول إليه.

أما اصطلاحاً، فتفاوتت أنظار الأصوليين، في التأويل دقة ووضوحاً.[2] ولعل طبيعة دراساتهم واختلاف مناهجهم اقتضت تحولاً واضحاً في مفهوم المصطلح، واختلافاً بيِّناً في استعماله وتوظيفه، وإن كان المعنى المعجمي فيها -على تعددها وتنوعها- حاضراً ومعتمداً. فالتأويل عند جميعهم، نظرياً وإجرائياً لا يخلو من قول أهل اللسان: إنه المرجع والمصير والتفسير ...

وعمدة ما آل إليه نظرهم في الباب أن التأويل حَمْل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيِّره راجحاً.[3] بمعنى أن التأويل صرف للفظ عن ظاهر معناه المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله بناء على دليل قوي يرجِّح هذا المعنى. ولعل في صرف المؤول اللفظ عما يدل عليه ظاهره نوع من التحكم في الكلام وتوجيه لمعناه المستفاد من صيغته اللغوية. وفي هذا مخالفة للأصل القائم على وجوب العمل بما يدل عليه ظاهر اللفظ والأخذ بما تبادر منه. من هنا احتاج المجتهد في التأويل دليلاً قوياً يبني عليه تأويله ويصير به المعنى الغالب على ظنه راجحاً عن المتبادر من اللفظ لغة، بحيث يكون موافقاً قصد الشارع، مزيلاً الخفاء واللبس عن الكلام، مفهماً المخاطب المراد من الخطاب.

وبناء على ما تقدم فالتأويل، كما يستفاد من اصطلاح الأصوليين فيه، وما يفهم من خطوات المؤول في تأويل النص، وقبلاً من المعنى المعجمي

---

(١) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٠٤.

(٢) انظر مثلا: تعريف الغزالي، ونقد الآمدي، وراجع في المسألة في "البحر المحيط" انظر:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٧.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٣ - ٧٤.
- الزركشي، **البحر المحيط الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧ - ٣٨.

(٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٧٦. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧.

للمصطلح، عملية بيانية وتفسيرية للنص، وإن كان معتمد المجتهد في بيان النص وتفسيره هنا الاحتمال العقلي لا اللغوي، فهو أساس الكشف عن معنى النص وتحديد قصد الشارع منه. من هنا كان مقرَّراً ألا يلجأ المجتهد إلى بيان النص وتفسيره تأويلاً إلا مع وجود دليل قوي معتبر يكون العمدة في تغيير المعنى اللغوي الظاهر من النص المتبادر من صيغته اللغوية إلى معنى آخر تحتمله الصيغة. لهذا اعتنى الأصوليون بضبط التأويل فوضعوا له شروطاً لا يكون مقبولاً إلا بها.

- شروط التأويل:[1]

ينبني التصور الأصولي في التأويل على أمرين أساسين:

أولهما: أن التأويل خلاف الأصل، فاللازم الوقوف عند ظاهر اللفظ وعدم العدول عنه إلا بدليل قوي يسوغ ذلك.

ثانيهما: موافقة المؤول قصد الشارع من الخطاب فيما تأوله وصير إليه معنى اللفظ. وإذا خالف ذلك كان تأويله فاسداً مردوداً غير مقبول. من هنا بنى الأصوليون التأويل المقبول على شروط بها يكون بياناً للفظ، وتفسيراً موافقاً لقصد الشارع متسقاً مع منطقه وإرادته. وأهم ما ذكر للتأويل من شروط:

- أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل. فنصوص المفسر والمحكم، على مذهب الفقهاء، والنص على مذهب المتكلمين، لا مجال فيها للتأويل، لقطعيتها في الدلالة على المعنى، لأن إرادة المشرع في هذه المرتبة من النصوص بيِّنة، أسفر عنها النص على نحو يقينيٍ لا يدعِ مجالاً لنظر المجتهد واستنباطه. وعداها من مراتب الألفاظ يشكِّل مجالاً رحباً للتأويل عند الأصوليين. ويأتي بيان ذلك لاحقاً في مجال التأويل.

---

(١) راجعها في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٧٦.

• أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. بمعنى أن يكون اللفظ -لغة- محتملاً للمعنى الذي آل إليه بالمنطوق أو المفهوم، أو عن طريق المجاز، مع بيان القرينة الصارفة للفظ عن معناه الأصلي إلى المعنى المرجَّح. أو يستند المؤول في ما آل إليه معنى اللفظ إلى عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. فقد جرت عادة الشارع على استعمال كثير من الألفاظ في معانٍ مختلفة عما حدد لها المعجم العربي، فصارت بذلك اصطلاحات شرعية خاصة تدل على مراد الشارع وتحدد قصده. ومن عادته تخصيص العام وتقييد المطلق وصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز. فإذا تم ذلك بدليل قوي فهو تأويل صحيح مفسِّر للنص مبيِّن لقصد الشارع محقِّق للإفهام.

وبناء على ذلك فالتأويل الذي لا يحكم منطق اللغة في المعنى الذي يؤول إليه اللفظ، ولا يستند إلى عرف الاستعمال وعادة الشارع في توجيه معنى النص وصرفه عن ظاهره، تأويل مخالف لقصد الشارع، بعيد عن أداء وظيفة البيان والإفهام. فيكون بذلك بعيداً مردوداً.

• أن يقوم التأويل على دليل صحيح قوي يكون أساس صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره. فالعام[1] على عمومه هو الظاهر، ولا يخصص إلا بدليل يدل على إرادة التخصيص. والمطلق على إطلاقه هو الظاهر، ولا ينبغي العدول عنه إلى التقييد إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد. وظاهر الأمر الوجوب، لا يصرف إلى غيره، ندباً أو إرشاداً، إلا بدليل.

فلا تأويل للكلام إذاً، بصرفه عن معناه الظاهر المتبادر منه، إلا بدليل قوي يرجح أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه. وإلا فالأصل العمل بالظاهر؛ إذ هو المراد المقصود الذي لا عدول عنه إلى غيره.

---

(١) وسيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب.

والدليل الذي يمكن أن يبنى عليه التأويل عند الأصوليين، مع اختلاف أنظارهم في قوة بعض أنواعه وإمكان تقديم أحدها على الآخر، قد يكون نصاً شرعياً أو إجماعاً أو قاعدة تشريعية عامة منصوصاً عليها، أو فقهية ثبت أن الشارع الحكيم رعاها في جزئيات كثيرة فتلقاها الأئمة بالقبول واعتمدوها في اجتهاداتهم وتفريعاتهم، أو المصلحة العامة، أو العرف العملي والقولي، أو حكمة التشريع، أو القياس، أو المآل؛ بمعنى أن أدلة التأويل هي مجموع ما يمكن أن يبين ثم يفهم به الخطاب الشرعي، كان نصاً أو دليلاً أو قاعدة من قواعد الاستنباط.

وقد أدى تفاوت النظر الأصولي في أدلة التأويل، تقديماً أو تأخيراً واعتباراً أو إلغاء، إلى تقسيم التأويل إلى قريب وبعيد. فما انبنى على دليل صحيح ومعتبر يصلح في نظر المجتهد مستنداً للتأويل كان قريباً، وما كان خلاف ذلك كان بعيداً. وكان من ثمرة ذلك تنوع واضح في قراءة النصوص، وتباين كبير في استنباط الأحكام منها.[1] ومثاله اختلاف أبي حنيفة والشافعية في تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١].

فقد اعتبر أبو حنيفة علة الحكم في النص الحاجة إضافة إلى القرابة، ومن ثم يحرم لغير المحتاج من ذوي القربى الأخذ من الخمس. ويرى الآمدي تأويل أبي حنيفة بعيداً جداً. وعلل ذلك بأن الآية ظاهرة في إضافة الخمس إلى كل ذوي القربى بلام التمليك والاستحقاق، وفي ذلك إيماء إلى أن مناط الاستحقاق المناسب له هو القرابة، إظهاراً لشرفها وإبانة لخطرها. وترتيب حكم الاستحقاق

(١) لحد انشغال كثير منهم بتتبع تأويلات المخالفين والرد بما يعود عليها بالنقض. راجعها في:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٧ وما بعدها.
- التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٧٧.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٦، وما بعدها.
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤، وما بعدها.

على القرابة في الآية إيماء إلى التعليل بها دون غيرها. ومن ثم يكون اعتبار الحاجة تخصيصاً للعموم وتركاً لما أظهر اللفظ كونه علة مومأ إليها في النص وهو صفة القرابة، وتعليلاً بالحاجة المسكوت عنها، وهو في غاية البعد.

ثم قال الآمدي، رداً على قول قائل: ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق الآية: "المختار من قول الشافعي إنما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم، وبتقدير القول بذلك فاعتبار الحاجة إنما كان لأن لفظ اليتم مع قرينة إعطاء المال مشعر بها، فاعتبارها يكون اعتباراً لما دل عليه لفظ الآية، لا أنه إلغاء له. واليتم بمجرده عن اقتران الحاجة به غير صالح للتعليل، بخلاف القرابة، فإن القرابة بمجردها مناسبة للإكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرناه، فاعتبار الحاجة معها يكون تركاً للعمل بما ظهر كونه علة وعملاً بغيره، وهو مناقضة للتأويل."[1]

ومع أن العلماء اختلفوا في كثير من التأويلات، وتباينت قراءاتهم في عدد من النصوص الشرعية، إلا أن واقع الدراسات الأصولية تدل على اعتبارهم التأويل مبدأ لا غنى عنه في بيان الخطاب الشرعي وتفسيره، وذلك باستثماره في رفع الاحتمال عن المحتملات وإعماله في دفع التعارض بين المتعارضات. ومرجعهم فيما اختلفوا فيه مجموع الشروط المتفق عليها أصولياً في التأويل، فمن شأنها ضبط هذا المبدأ الهام وتمييز صحيحه المقبول المعتبر من باطله الفاسد المردود.

قال التلمساني في خاتمة فصل المؤول: "إن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور. أحدها: كون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللفظ إليه، وثانيها: كون ذلك المعنى مقصوداً بدليل، وثالثها: رجحان ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر. ثم قال: فإن تعذر بيان أحد هذه الأمور بطل التأويل."[2] وقال

---

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٥- ٨٦.

(٢) التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٧٧.

الزركشي -بعد حصر شروط التأويل في موافقة وضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع-: "وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فهو باطل."[1]

ب- مجال استثمار التأويل عند الأصوليين:

ما يدخله التأويل عند الأصوليين قسمان:[2] الأول، أغلب الفروع. والثاني، الأصول، كالعقائد وأصول الديانات وصفات الله عز وجل. وإذا كان الأول محل وفاق فإن في الثاني خلافاً لخصه الإمام الشوكاني في "إرشاد الفحول"، والإمام الزركشي قبله في "البحر المحيط"، وذكرا فيه مذاهب ثلاثة ليس هذا محل التفصيل فيها، فمن الواضح أن التأويل في العقائد وأصول الديانات وصفات الباري تعالى بعيد عن مجال الأحكام التكليفية. من هنا كان التأويل عند الأصوليين، إجراء واستثماراً، محصوراً في القسم الأول؛ أغلب الفروع.

والمقصود بالفروع هنا ليس عمومها بل الثابتة منها بنصوص شرعية غير القطعية، وهي المحتملة لأكثر من معنى. وهذا يعني أن التأويل الأصولي يتخذ له مجالاً في مجموع نصوص الأحكام الشرعية العملية، عدا المحكم منها والمفسر باصطلاح الفقهاء، أو النص باصطلاح المتكلمين. فإرادة الشارع في هذه المراتب من الألفاظ واضحة بينة على نحو قاطع لكل احتمال. وبهذا يستثمر التأويل عند الأصوليين في الكشف عن المعنى المراد في كل لفظ يعتريه احتمال، ولو كان من قبيل الواضح من النصوص رفعاً للتعارض والتناقض الذي قد يبدو بين كثير من النصوص. على أن تتوفر لهذا التأويل شروطه ولا تجتمع قرائن تدل على فساده.[3]

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤.

(٢) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٧٦. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٩.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٩، وما بعدها.

من هنا كان التأويل عند الأصوليين مبدءاً معتبراً في الاستنباط، وقاعدة مستثمرة في بيان قصد الشارع وإفهام الخطاب متى كان على درجة من الاحتمال، فصيروا به الحقيقة مجازاً، وحملوا ما كان ظاهره العموم على الخصوص وما تبادر من لفظه الإطلاق على التقييد ...[1] واعتبروا هذه المؤولات من واضح الدلالة في المعنى الذي تؤول إليه لأنها راجحة فيه، وإن كان رجحانها بدليل منفصل يجعل من وضوحها دون مرتبة الظاهر.

ومع اعتبار الأصوليين الاحتمال سبباً لتأويل الألفاظ وصرفها عن المتبادر منها، اختلفوا في ما يؤول من الألفاظ وما لا يقبل ذلك، وفي انطباق معنى التأويل على كثير من النصوص التي صيرت ألفاظها إلى غير ما يدل عليه وضعها اللغوي.

ومن مجالات استثمار الأصوليين التأويل في بيان النصوص الشرعية نقف عند نموذج واحد، ضمن ثمانية، ذكرها الإمام التلمساني في "مفتاح الوصول" في فصل حرره في "المؤول".[2] وهو حمل اللفظ على مجازه لا على حقيقته.

فقد ذكر التلمساني من صور صرف اللفظ عن حقيقته، لغوية كانت أو شرعية أو عرفية، إلى ما يقابلها من مجاز، أمثلة وشواهد، أولها في المجاز اللغوي، والثاني في المجاز الشرعي، والثالث في المجاز العرفي. وذكر للمجاز اللغوي، وبه نكتفي، احتجاج المالكية بحديث الرسول ﷺ: "أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"[3] على أن من وجد سلعته عند المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء، خلافاً للحنفية وحملاً منهم "صاحب

(١) تفصيل المسألة في الفصل الثاني.

(٢) التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٦٦، وما بعدها.

(٣) الحديث في موطأ مالك بلفظ: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذي ابتاعه منه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا فوجده بعينه فهو أحق به وإن مات الذي ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء." انظر:

- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٧٨، حديث رقم: ١٣٥٧.

المتاع" على المجاز. والدليل على تعيين المجاز "أنه لو أريد به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى، ولقال فهو أحق بمتاعه، فلما أتى في الحديث بالظاهر دون المضمر دل أنه أراد به غير ما يراد به المضمر."

يستخلص مما تقدم في التأويل، تعريفا وشروطا واستثمارا:

- أن التأويل خلاف الأصل. فالواجب الأخذ بما دل عليه ظاهر اللفظ وما تبادر منه، إلا بدليل قوي يصار بناء عليه إلى معنى مخالف للظاهر من اللفظ. فالعمل بالظاهر إذاً أصل والتأويل استثناء.
- أن التأويل يتخذ مجاله في ما دون "القطعيات"؛ أي في النصوص المحتملة ولو كانت واضحة، لأن ظهورها لا ينفي الاحتمال. وكذلك يتخذ مجاله في التعارض بين النصوص يرفعه بتحديد مراد الشارع في كل منها.
- أن المتتبع لطرق وقواعد الاستنباط ولعملية بيان النصوص وتفسيرها عند الأصوليين، يجد التأويل مستوى من مستويات بيان النص، وامتداداً واضحاً لتفسيره والكشف عن مراد الشارع منه. وقد أخذ في فهم النص والاستنباط منه، أفقاً رحباً ومجالاً واسعاً، لكثرة النصوص المحتملة، والقطعية منها محدودة ومعدودة، وقصد الشارع الإفهام. من هنا فسح المجال للتأويل في بيان الخطاب الشرعي مما ينبىء عن أهميته الاستنباطية بالنسبة للمبادئ العامة الأخرى التي يمثل امتداداً لها.

ثانياً: القواعد المنهجية

تمهيد:

إذا كان فهم النص قائماً عند الأصوليين على مبادئ أهمها البيان والتفسير والتأويل، فإن تفعيل هذه المبادئ واستثمارها في تحليل خطاب الشارع قائم عندهم على قواعد منهجية، تتسق مع لغة النص ومنطق تشريعه، بها تتماسك بنية المبادئ العامة؛ البيان والتفسير والتأويل، وعلى إجرائها واستثمارها يقوم

-تبعاً لذلك- تحليل الخطاب ثم تحصيل فهمه وتحديد مراد الشارع منه. وبهذا فلا غنى عن هذه القواعد في تحصيل الفهم المطلوب والكشف عن المعنى المقصود، بياناً أو تفسيراً أو تأويلاً. وأهم هذه القواعد "السياق" و"القصد" و"التعليل". وهذا بيان لكل منها ووقفة عند وظيفتها المنهجية وأهميتها الإجرائية في العملية الاستنباطية، من خلال سوق نماذج من استثمار الأصوليين لها في فهم الخطاب الشرعي وتحديد المراد منه.

١- السياق:

أ- التعريف والأهمية:

- التعريف:

للسياق في المعجم العربي معانٍ متعددة[1] أشهرها المتابعة والاسترسال. ومنه ساق الإبل يسوقها سوقاً وسياقاً، وتساوقت الإبل؛ أي تتابعت. وترتد مادة (س و ق) في رأي بن فارس[2] إلى أصل واحد هو "حدو الشيء." وفي "حدو الشيء" معنى المقاربة والمداناة. لهذا فحادي الإبل لا يمكن أن يؤثر فيها إسراعاً إلا إذا كان بقربها ملازماً لها تسمع حداءه. وهو معنى ملحوظ في غالب التعريفات التي أوردتها المعاجم العربية لمادة (س و ق) ومنها المعتمدة هنا. ففي سوق الإبل وتتابعها واسترسالها معنى المقاربة والمداناة، وفي السوق والسياق بمعنى النزع قرب الأجل، وفي السياق بمعنى المهر القبول والتقارب بين السائق والمسوق لها المهر، وفي قولهم في المرأة إذا أنجبت ذكوراً ثلاثة دون أن يفصل بينهم بأنثى: جاءت بهم سياقاً، معنى التتابع والاسترسال دون أن يبين أحدهم بفاصل يبعده، وهذا معنى المقاربة والمداناة.

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٦٦ - ١٧٠. وانظر أيضاً:
- الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس. **المحيط في اللغة**، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص٤٦٠.
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٧.
- الزمخشري، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٢.

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٧.

وفي الاصطلاح يصعب وضع حد واحد موحد ولا حتى حدود متقاربة للسياق عند الأصوليين. فالمصطلح لم يكن محل عنايتهم، تنظيراً وتقعيداً، ضبطاً وتأصيلاً، كما الحال في قواعد الأصول الأخرى حتى الضعيفة منها، بل كانت جهودهم في السياق موجهة أساساً إلى استثماره كقاعدة منهجية ضمن قواعد أخرى لها الوظيفة الإجرائية نفسها في فهم النص، بياناً أو تفسيراً أو تأويلاً، لغرض استنباط الحكم منه.

وإهمال الأصوليين -المتقدمين منهم خاصة- لقاعدة على هذه المرتبة من القوة، وعلى درجة من الحجية الثابتة بسعة استعمالها وتوظيفها في تفسير النصوص، مناف لطبيعة المنهج الأصولي القائم على الضبط والتقعيد لكل ما قد يبدو مفيداً في وظيفته البيانية للخطاب الشرعي، ومحققاً لغايته الكبرى التي وضع من أجلها وهي إثمار الأحكام ودرء الخلاف أو تقليله ما أمكن.

وقد تنبه كثير من أهل الأصول إلى الإهمال الواضح في التنظير لهذا الأصل الاستدلالي الهام، والقصور في ضبطه والتقعيد له. ومن أكثر هؤلاء ترجمة لهذا الهاجس وتنبيها عليه الشيخ ابن دقيق العيد في "الإحكام". فبعد تأكيده أهمية السياق في بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، وبعد التصريح بكون السياق قاعدة من قواعد أصول الفقه التي يقوم عليها البيان والاستدلال، قال: "لم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم. وهي قاعدة متعينة على الناظر ذات شعب على المناظر."[١]

فهذا النص يعبر بوضوح عن القصور الحاصل عند الأصوليين في دراسة قاعدة السياق وعدم إفرادها بالعناية اللازمة، والمناسبة لأهميتها في بيان النص وتفسيره، وفي الإرشاد إلى مقصود الشارع من الخطاب. ولعل هذا ما حمل ابن

(١) ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تعليق: محمد بن منير الدمشقي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٤، ص٨٣.

دقيق العيد، فيما بعد، على التصريح بأن السياق دلالة "لا يقام عليها دليل."[1] وكأنه يذكر بما فوته التقصير والإهمال في ضبط هذه القاعدة من إثبات لقوتها وتأكيد حجيتها. حتى إن من الأصوليين من يعتبرها دلالة ذوقية[2] ليس إلا؛ مما يدل على بعدها، في دراساتهم وتنظيراتهم، عن مبدأ الضبط والتقعيد ويثبت لها صفة النسبية التي لا تستند معها إلى أصل أو دليل.

فقاعدة السياق إذاً مع تحكيم الأصوليين لها في بيان المجملات، واستثمارها في الترجيح بين المحتملات وتحديد مقصود الشارع من الخطاب، تعد من القواعد التي اكتفى الأصوليون فيها بالتطبيق والتوظيف دون التأصيل والتقعيد. فصعب بذلك ضبط السياق ودرك مفهومه، ومن ثم تحديد رتبته ضمن مراتب الأدلة الأخرى.

والقصور في التنظير لهذا الأصل الاستدلالي الهام، الغائب نظرياً، الحاضر إعمالاً وتطبيقاً في فهم الخطاب وإثمار الأحكام، لا يلغي إمكان الاستفادة من البحث الأصولي في إعمال السياق في تصور معالم هذا المصطلح، مفهوماً ودلالة. ويبدو من طريقة الأصوليين في التعامل مع هذه القاعدة أن كلامهم فيها محصور في جانبين اثنين؛ جانب الاستعمال وجانب الإعمال.

أما الاستعمال فواضح من مصنفات المتقدمين والمتأخرين من أهل الأصول، تميز استعمالاتهم السياق بأمرين:

- إيراد المصطلح بأسماء متعددة، مختلفة مبنى، متقاربة معنى ومن ثم وظيفة في كونها جميعها أدوات منهجية لا غنى عنها في قراءة النص وتحديد دلالته، ثم استنباط أقصى ما يمكن منه من الأحكام والجزئيات. فقد تحدثوا عن القرائن بصيغة العموم، وعن قرائن الأحوال والمقال، وعن السباق واللحاق، كما استعملوا النظم كذلك في التعبير عن السياق.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٨٥.

والمتتبع لهذه المصطلحات في المؤلفات الأصولية يرى اختلافاً واضحاً بينها، معنى ودلالة، وتفاوتاً جلياً في ترجمة كل منها للمراد بالسياق عند الأصوليين. فإذا كان بعضها أقرب إلى المعنى الذي يفهم من استعمالات الأصوليين وتوظيفاتهم لمصطلح السياق، كالقرائن بصيغة العموم، فإن القسم الآخر من هذه المصطلحات لا ينطبق إلا على جزء من المعنى العام المفهوم من السياق الأصولي كما الحال في السباق واللحاق. وبهذا يكون السياق أعم وأوسع من هذه المصطلحات جميعها، ويكون كل فرد منها لا يفي إلا بجزء من دلالة السياق ومعناه.

- تفاوت واضح بين مدارك الأصوليين في تصور مساحة السياق وأنواعه وما يمكن أن يدخل فيه من أصناف ووجوه. وهذا ينم عن تفاوت آخر ملحوظ في قوة استثمار هذه القاعدة، ومن ثم في مدى إدراك الأصولي مرتبة السياق في تحليل الخطاب وتحديد مراد الشارع. فإذا كان أكثر الأصوليين يتحدثون في السياق عن السباق واللحاق والقرائن اللفظية -النحوية منها واللغوية والصرفية ...- مع كونها جزءاً هاماً من معنى السياق ومع أهميتها في توجيه دلالة الخطاب؛ فإن قلة منهم تذهب بعيدا في توظيف جوانب ومعاني أخرى من السياق في فهم النص وتحديد مقصود الشارع منه.

فهذا الإمام الغزالي يتحدث عن قرائن الأحوال مؤكداً أهميتها في تحديد المعنى فيقول: "والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ١٤١﴾ [الأنعام: ١٤١] والحق هو العشر؛ وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ٦٧﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله ﷺ: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن،"[1] وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق

(١) الحديث في صحيح مسلم بلفظ: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك،" انظر:
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٤٥، حديث رقم: ٢٦٥٤.

ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً. وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة، فتتعين فيه القرائن. وعند منكري صيغة العموم والأمر، يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن، فإن قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٥﴾ [التوبة: ٥] وإن أكده بقوله "كلهم" و"جميعهم" فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ۝٢٥﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ۝٢٣﴾ [النمل: ٢٣] فإنه يريد به البعض."[١]

وفي سياق آخر يؤكد الإمام الغزالي أهمية قرائن الأحوال في تحديد المعنى فيقول: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري، يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خَجَلُ الخَجِل ووَجَلُ الوجِل وجُبْن الجبانِ، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال "السلام عليكم" أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: "هات الماء،" فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح. وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ۝٦﴾ [هود: ٦] وخصوص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝٦٢﴾ [الزمر: ٦٢]؛ إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته."[٢]

أما الإمام الشاطبي -وهو من أكثر الأصوليين عناية بالسياق- فكان مدركاً سعة هذه القاعدة، مفهوماً ودلالة، وأهميتها، بجميع وجوهها وأنواعها، في تحديد قصد الشارع. يقول في "سياق الحال": "إن المساقات تختلف باختلاف

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٩، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤١ - ٤٢.

الأحوال والأوقات والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها. فإن القضية، وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره. وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف."[1]

ويتسع مفهوم السياق عند الشاطبي ليشمل سياق السورة، ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير قول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢] "فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ﴿٢١﴾﴾ [الأنعام: ٢١]؛ فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر أنهما المعني بهما في سورة الأنعام."[2]

بل يتجاوز السياق عند الإمام الشاطبي، في مفهومه ومستوياته، السياق الخاص للنص وسياقه العام في السورة ليشمل التشريع الإسلامي كله فيما يسميه "المساق الحكمي" المختلف عن المساق العربي. يقول: "... وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي، فله مقاصد تختص به، يدل عليها "المساق الحكمي" أيضاً. وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشرع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب."[3]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤١٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

أما الإعمال؛ فعناية الأصوليين في تناول مصطلح السياق بجانب التطبيق دون التنظير والتأصيل واضحة لا تحتاج إلى إثبات. وتأتي نماذج من ذلك -بعد حين- في استثمار الأصوليين السياق في بيان النصوص وإثمار الأحكام. ثم يأتي الفصل الثاني من هذا الباب بمزيد تفصيل في الموضوع، فهو المعني بقواعد الاستنباط شواهدها وتطبيقاتها. وإنما يكفي هنا التأكيد على أهمية تتبع أقوالهم واستثمار جهودهم في استعمال وتطبيق قاعدة السياق في تحديد مفهوم المصطلح وضبطه وتقعيده.

فالسياق عند الأصوليين -كما تقدم- لم يحظ بما حظيت به القواعد الأخرى من تأصيل وتقعيد وتبويب وتقسيم ومراجعة واعتراض حتى يغدو بذلك أصلاً خالصاً من الشوائب، معتبراً معتمداً ملزماً بمقتضاه؛ وإنما كان قاعدة منهجية موظفة ومحكمة في قراءة النص وتحديد المعنى المراد والحكم المقصود.

ويستفاد من الأمرين معاً؛ الاستعمال والإعمال، ويكتمل بما يأتي، أن التأصيل والتنظير لهذه القاعدة، ومنه وضع مفهوم السياق وتحديد ماهيته ومعناه، لا يمكن تمامه وكماله إلا بتتبع هذا المصطلح عند الأصوليين، في إطلاقاته واستعمالاته، وفي تطبيقاته وتوظيفاته.

- الأهمية:

اهتم الأصوليون في التقعيد لعملية بيان النص وتفسيره وتأويله اهتماماً بالغاً بقاعدة السياق بكل أنواعه ومستوياته، توظيفاً واستثماراً لا تنظيراً، وقد تقدم. وأول من أدرك هذه الأهمية ونص عليها مستثمراً لها في بيان مراد الشارع الإمام الشافعي في "الرسالة"؛ فقد وضع لهذا الغرض باباً بعنوان: "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"[١] تناول فيه نماذج من النصوص التي لا يدرك فيها مراد الشارع دون مراعاة السياق الذي جاءت فيه. ومثَّل لذلك

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٣.

بلفظ "القرية" في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ ﴾ [الأعراف: ١٦٣]. قال الإمام الشافعي: "فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: "إذ يعدون في السبت" دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون."

وعلى المنوال نفسه بيَّن الشافعي قول الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ [الأنبياء: ١١ - ١٢]. فهذه الآية في مثل معنى سابقتها، فقد ذكر الله تعالى "قصم القرية،" "فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم. ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين."

وسبق للإمام الشافعي في سياق حديثه عن "لسان العرب" إشارة إلى أهمية مراعاة السياق في فهم المعنى وتحديد المقصود. قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره."[١]

ولعل الشافعي في هذا النص يقصد بـ"أول الكلام أو وسطه أو آخره" قاعدة السياق التي استعملها فيما بعد في تحديد المراد من لفظ "القرية" في الآيتين

(١) المرجع السابق، ص١٥ - ٥٢.

المذكورتين سلفاً. وهذا كاف دليلاً على اعتبار السياق من قبل واضع "قواعد التفسير" وعلم "أصول الفقه" قاعدة من أهم قواعد النظر في النص بياناً وتفسيراً وتأويلاً. بل هي أساس ذلك كله. من هنا كان السياق من أعظم القواعد الأصولية في بيان المراد وأقواها حجية في إفادة الأحكام عند الأصوليين. فقد تقدمت وقفات للإمام الغزالي عند "قرائن الأحوال" تبين أهمية السياق في تحديد المعنى والكشف عن المراد. كما وضع في "المستصفى" عنواناً خاصاً بالسياق سماه "الضرب الرابع: فهم غير المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده،" ونص على نماذج من ذلك كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣]، وفهم تحريم أكل مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠]. وكذلك قول القائل: "ما أكلت له برة، ولا شربت له شربة، ولا أخذت من ماله حبة؛" فإنه يدل على ما وراءه. فإن قيل: "هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى." قال الغزالي: "قلنا لا حجر في هذه التسمية؛ لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه، ما لم يفهم الكلام وما سيق له. فلولا معرفتنا بأن الآية سبقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف."[(١)]

كما تقدم كلام لابن دقيق العيد في كون السياق طريقاً إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، واعتباره لها قاعدة من قواعد أصول الفقه "متعينة على الناظر ذات شعب على المناظر." وفي موضع آخر يقول: "ويجب أن ننبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا نجريهما مجرى واحدا؛ فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨] بسبب سرقة رداء

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٠.

صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة بالإجماع." ثم قال: "أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشد إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى."[1] ونقل عنه الإمام الزركشي قوله ضمن الاستدلال على بعض مجالات التخصيص بالسياق "... إن السياق مبين للمجملات مرجح لبعض المحتملات ومؤكد للواضحات؛ قال: فلينتبه لهذا ولا يغلط فيه، ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، لأن بذلك يتبين مقصود الكلام."[2]

والأمر واضح ومسلَّم به عند غيره من الأصوليين، فهذا الإمام ابن القيم في فوائده، بعد أن عد وظائف السياق من بيان المجمل وتعيين المحتمل والقطعي بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، يرى أن هذه الدلالة من أعظم القرائن المرشدة إلى مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته. ولبيان ذلك وقف عند قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩ ﴾ [الدخان: ٤٩]، وبيّن كيف أن سياقه يدل على أن المراد للشارع في الآية الذليل الحقير خلاف ما يوحي به ظاهر اللفظ من خير ومكانة رفيعة.[3]

أما الإمام الشاطبي فكان مدركاً تمام الإدراك أهمية السياق بكل أنواعه ومستوياته في دراسة المعنى وتحديد المقصود من النص. فقد تقدمت له أقوال في سياق الحال وفي سياق السورة والسياق الحكمي. ومما قاله عن "السياق اللغوي": "كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط،

(١) ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٢.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٤، ص٢٨٩ - ٢٩٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٤، ص١٣. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٨.

وما لا ينحصر من الأمثلة. لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول. فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه."[1]

أما العز ابن عبد السلام فيؤكد في كتابه "الإمام"[2] على أهمية السياق في تحديد المعنى ويقول: إن "السياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات وكل ذلك بعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً. فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاء وتهكماً بعرف الاستعمال،" ومثَّل لذلك بقوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]؛ أي الذليل المهان، لأنه وقع في سياق الذم، وبقول قوم شعيب عليه السلام ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ٨٧﴾ [هود: ٨٧] أي السفيه الجاهل لوقوعه في سياق الإنكار عليه.

وبحث الإمام الشوكاني في المسألة الثامنة والعشرين "التخصيص بالسياق" ضمن مسائل "تخصيص العموم" ناقلاً اعتبار الأئمة الشافعي والصيرفي وتقي الدين ابن دقيق العيد السياق من مخصصات العموم.[3]

وفي كتاب "الأدلة المختلف فيها" ذكر الزركشي في "البحر المحيط"[4] دلالة السياق، وذكر إنكار بعضهم لها، ثم قال: "ومن جهل شيئاً أنكره. وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى."

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣.

(٢) السلمي، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٨ - ١٥٩.

(٣) وموقفه كما نص عليه "أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص." انظر:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٤ - ٥٥.

ب- استثمار السياق عند الأصوليين:

يبدو من البحث الأصولي، فيما وضع من قواعد لبيان النص أو تفسيره أو تأويله، ومما تقدم من أقوال بعض الأصوليين في بيان أهمية اعتبار السياق في بيان المجملات والترجيح بين المحتملات، استثمارهم هذه القاعدة في مباحث الدلالة بكل أنواعها ومراتبها. وقد كان لهم في سياق ذلك بيان كثير من النصوص، وإثمار الأحكام الفقهية المتعددة، من خلال معتمدهم من الشواهد في بناء باب الدلالة وضبط قضاياها. وكانت تبعاً لذلك عناية فائقة من الفقهاء بقاعدة السياق في إثمار الأحكام، كما يبدو في بحوثهم ومدوناتهم المستنبطة من تنظيرات الأصوليين في باب الدلالة.

والموضع الأنسب لإجلاء أهمية السياق كقاعدة إجرائية في بناء باب الدلالة، وتوجيه دلالة الألفاظ في البحث الأصولي هو الفصل الثاني من هذا الباب. ويكفينا هنا إيراد المسألة إيجازاً، من خلال نماذج محدودة من مسائل الدلالات، حُكِّم السياق في ضبطها وتأصيلها، فكان تبعاً لذلك قاعدة لا غنى عنها في بيان الخطاب وتوجيه دلالته إلى ما يناسب قصد الشارع ومراده من الكلام.

- نموذج من قسم الواضح والمبهم من الألفاظ:

وفيه نقف عند "الظاهر" و"النص" وتأثر كل منهما، تعريفاً ومفهوماً، بالسياق عند الأصوليين.

أما الظاهر فعرفه الإمام السرخسي من الحنفية بأنه "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد."[١]

يظهر من هذا التعريف وغيره من التعريفات الأصولية، التي على مذهب الحنفية منها خاصة، أن الظاهر يدل على معناه بصيغته ووضعه من غير توقف على قرينة خارجية. والمقصود بصيغة اللفظ حقيقته التي وضع بها اللفظ ابتداء.

---

(١) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٤.

وهذا يوهم ببعد السياق عن تحديد معنى الظاهر والكشف عن قصد الشارع منه. والحقيقة أن لقاعدة السياق أثراً واضحاً وقوياً في تحديد المقصود من ظاهر كثير من الألفاظ.

ذلك أن الحقيقة التي يرجع إليها في فهم الظاهر من الألفاظ ليست حقيقة واحدة موحدة، بل متعددة ومتنوعة. من هنا اتفق جمهور الأصوليين على أن الحقيقة لا تعني مجرد المعنى الموضوع للفظ ابتداء، بل تتجاوزه إلى معان أخرى كثيرة بحسب الاستعمال. فالحقيقة إذاً متعددة الوجوه بتعدد وجوه الاستعمال ومن ثم فهي في حاجة إلى تحديد المقصود من بين الوجوه المحتملة رفعاً للاحتمال وتحقيقاً للإفهام. وهذا لا يتم إلا بقرائن متعددة أهمها السياق. فاللفظ المستعمل في معاني شتى والمشترك بين مدلولات متعددة لا يكون إلا في وضع يسبق فيه أو يقرن أو يلحق بقرينة تكشف عن معناه وتحدد المراد به من المعاني. ففي قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ ٢٣٧﴾ [البقرة: ٢٣٧] اختلف العلماء في المقصود بالذي بيده عقدة النكاح، فقال الشافعية: إنه مشترك بين الزوج والولي، وقال المالكية: إن نسق الآية يدل على أنه الأب لأن الصيغة مستثنى من قوله تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ ٢٣٧﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ فكان ضمير "يعفو" أظهر في الولي منه في الزوج بسياق الآية. فانتقل اللفظ من الاشتراك إلى الظهور.[1]

وأما "النص"، وهو مرتبة من أهم مراتب واضح الألفاظ، فله عند الأصوليين تعريفات عدة تدل على اختلافهم في مفهومه ومن ثم في توجيه دلالته قطعاً أو احتمالاً. وأشهر هذه التعريفات وأكثرها تداولاً عند جمهور العلماء أن النص هو "ما لا يحتمل إلا معنى واحداً."[2] وهذا التعريف، وتعريفات أخرى تنحو منحاه،

---

(١) التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) ابن فورك، محمد بن الحسن. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م، ص١٤٠. وانظر أيضاً:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج١، ص١٥٠.

تثبت لهذه المرتبة من مراتب الألفاظ الواضحة صفة القطعية وعدم الاحتمال. من هنا قال بعضهم إن النص لا يكون نصاً إلا إذا "أفاد معنى لا يحتمل غيره."(١)

وكون النص دالاً على المعنى بصيغته قطعاً لا يعني غياب السياق مؤثراً في تحديد وتوجيه دلالته ومعناه. فالوضع نادر، مرجعاً وحكماً، في دلالة النص ليبقى التأثير لقرائن أخرى -وفي مقدمتها السياق- لها وظيفة تأسيس وتوجيه دلالة الخطاب. يقول التلمساني في أواخر الفصل الذي خص به النص: "واعلم أنه قد يتعين المعنى، ويكون اللفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع."(٢) ومعنى هذا أن دلالة الخطاب يمكن أن ترقى إلى مرتبة النص ليس بالوضع بل بدلالة السياق وبناء عليه. ومثاله ما احتج به المالكية على الحنفية في عدم جواز بيع الرطب بالتمر، وهو أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم، قال: فلا إذاً." فمذهب الحنفية أن قوله ﷺ: "فلا إذن" لا يتم إلا بحذف، فيكون المعنى فلا يجوز إذن، أو فلا بأس إذن، ومع الاحتمال فلا استدلال. ومذهب المالكية أن جوابه ﷺ يجب أن يطابق سؤال السائل، والسؤال كان حول الجواز فكان الجواب: فلا يجوز. ويعضد هذا أن قرينة التعليل بالنقص في: "أينقص الرطب إذا جف؟" تدل على المنع، فالنقص لا يكون مناسباً للجواز، فتعين القطع بأن المراد: "لا يجوز" وليس غير ذلك.(٣)

- نموذج من باب الأوامر والنواهي:

للسياق عند الأصوليين باختلاف مذاهبهم أثر واضح في مسائل ومباحث هذا الباب. ونكتفي هنا بوقفة قصيرة عند أثر السياق في توجيه دلالة الأمر، تبياناً لأهمية مراعاته في تفسير النصوص وتأكيداً عليها.

(١) أبو زرعة، ولي الدين أحمد العراقي. **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: مكتب قرطبة للبحث العلمي، القاهرة: الفاروق للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٠هـ، ص١١٤.

(٢) التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٤.

إن أثر السياق في توجيه دلالة الأمر -عند من يقول من الأصوليين إن للأمر صيغة يجب حملها عليه إذا أطلقت- واضح من اختلافهم في قوة الأمر الإلزامية التي تحمل عليها الصيغة الدالة عليه. وقد أحصى الإمام الزركشي عن الأصوليين فيما تدل عليه صيغة "افعل" أزيد من ثلاثين معنى[1] نقل بعدها عن القفال قوله[2]: "وأقسام الأوامر كثيرة لا تكاد تنضبط كثرة. وكلها تعرف بمخارج الكلام وسياقه وبالدلائل التي يقوم عليها." قال الزركشي: "ثم تكلم عن القرائن السابقة في حمل الصيغة على ما سبق. قال: وكل ما كان من باب المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرشاد وحظر وإباحة، كالأمر بالكتابة بالبيع، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ ﴿١٩٤﴾﴾ [البقرة: ١٩٤] أي إن شئتم، ولهذا قال: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤٥] قال: وكل ما أجاز أن يستدل به على خصوص العام جاز أن يستدل به على أن الأمر ليس للوجوب. قال: وقد ترد الآية الواحدة بأمرين مختلفين لمعنيين نحو قوله: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ﴿١﴾﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [النور: ٣٣]، ثم قال: ﴿وَءَاتُوهُم ﴿٣٣﴾﴾ [النور: ٣٣].

ولعل أشهر المذاهب الأصولية في ما تدل عليه صيغة الأمر[3] يوحدها -على اختلافها في قوة الأمر الإلزامية- مراعاة القرائن السياقية في توجيه هذه الدلالة. فالمذهب الأول على أن صيغة الأمر دالة على الوجوب أصالة، ويخرج عنه بقرينة إلى ما هو أدنى من ندب أو إباحة. والثاني على أنها للندب أصالة، ويدل على ما هو أعلى أو أدنى بقرينة. والثالث على أن صيغة الأمر تحمل على

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٤، وبعدها.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: ضيف الله العمري، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج٢، ص٣٥ - ٣٦.

القدر المشترك بين الندب والوجوب، وهو مطلق الطلب، لا يزاد عنه ولا ينقص منه إلا بقرينة. والمذهب الرابع على أن صيغة الأمر للقدر المشترك في الفعل، وهو الإذن فلا يجوزه إلا بقرينة. أما خامس هذه المذاهب فالوقف؛ فلا يدل الأمر إلا بقرينة.[1]

فالقرائن السياقية لها عند هذه المذاهب جميعها -كما يبدو- أثر واضح في توجيه دلالة الأمر وحمل صيغته على الوجوب أو غيره من الأحكام الشرعية. ومن شواهد ذلك مسألة "ورود صيغة الأمر بعد الحظر هل تفيد الوجوب؟"[2] فترجمة المسألة واضحة في تأثر دلالة الأمر بما يسبقه من صيغ وألفاظ. وهذا دليل مراعاة الأصوليين سوابق الكلام في توجيه الأمر إلى الإباحة أو غيرها. ولعل في مقدمة هؤلاء الإمام الشافعي، فقد نقل عنه أبو حامد الأسفرايني -على ما جاء في "البحر المحيط" للزركشي- قوله في "أحكام القرآن" إن أوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معاني منها الإباحة، كالأوامر الواردة بعد الحظر. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ ﴿٢﴾﴾ [المائدة: ٢] وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠] فالأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإباحة دون الإيجاب.[3]

- نموذج من العموم والخصوص:

يُعدُّ "العموم" أحد أهم أوجه الدلالة ارتباطاً بدلالة السياق وتأثراً بها عند الأصوليين، بدءاً بصيغه وأساليبه التي بها ينشأ ويتأسس، وانتهاء بما يزيله ويخصصه، وسيأتي.[4]

---

(١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٩٤.

(٢) راجعها في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٢، وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٤.

(٤) في الفصل الثاني من هذا الباب.

أما ارتباط العموم بالسياق وتأثره به في صيغه وأساليبه فباد من خلال كثير مما عد الأصوليون من صيغ العموم، فالنكرات[1] عندهم تخرج عن أصل وضعها فتعم إذا وردت في سياق النفي؛ نحو: "لم أر رجلاً." أو في سياق الشرط؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ ١٧٦﴾ [النساء: ١٧٦] ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ ١٢٨﴾ [النساء: ١٢٨]. أو في سياق الامتنان؛ كما في قوله تعالى: ﴿فِيهَا عَيۡنٌ جَارِيَةٌ ١٢﴾ [الغاشية: ١٢]. والنكرة تعم عند كثير من الأصوليين إذا وقعت في سياق الطلب؛ نحو ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ حَسَنَةً ٢٠١﴾ [البقرة: ٢٠١]. قال الزركشي: "فإن حسنة نكرة مراد بها التعميم، ولهذا كان من جوامع الأدعية."[2] ومن النكرات التي تعم الواقعة في حيز الإنكار الاستفهامي كما في قوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ٦٥﴾ [مريم: ٦٥] وقوله: ﴿فَهَلۡ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٖ ٨﴾ [الحاقة: ٨].

فالعموم في النكرات المذكورة لم يكن من ألفاظها وصيغها بل من الأسيقة التي انتظمت فيها. والمعنى عام في الشواهد المذكورة ليس لأصل الوضع في هذه النكرات بل لقرائن سياقية تترتب عنها صحة الكلام وتحقق غرض المتكلم من الإفهام.

أما أثر السياق في إزالة دلالة العموم وتخصيصه فباد من منهج متكلمي الأصوليين خاصة،[3] فقد تقدم عن الإمام الشافعي أهمية السياق في بيان النص وفهم المراد منه، فعقد باباً في "الصنف الذي يبين سياقه معناه" تناول فيه نماذج من النصوص التي لا يدرك فيها مراد الشارع دون مراعاة السياق الذي جاءت فيه. والعام غير بعيد عن هذه الأصناف، فقد سبق للإمام الشافعي -وقد تقدم- في

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٩، وما بعدها. وانظر أيضاً: - الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١١٥، وما بعدها.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٠.

(٣) خلافا للحنفية؛ فإذا كان العام ظاهر الدلالة على مذهب المتكلمين فإنه عند الحنفية قطعي الدلالة موجب استغراق جميع أفراده وسيأتي.

سياق حديثه عن لسان العرب إشارة إلى أهمية مراعاة السياق في فهم المعنى وتحديد المقصود. قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره." فمن عامِّ النصوص عند الشافعي ما يبقى على عمومه، ومنه ما يكون عاما يدخله الخاص، كما أن منه ما يراد به غير عمومه. وتعيين المراد المناسب من الأوجه الثلاثة متوقف على "أول الكلام أو وسطه أو آخره؛" أي على سياق الكلام وما يحفه من قرائن لفظية في أوله أو وسطه أو آخره.

وممن تنبه من الأصوليين إلى أهمية السياق في توجيه دلالة العموم الإمام الشاطبي في "الموافقات". ففي المسألة الثالثة من "باب العموم"[1] يرى الشاطبي أن للعموم الذي تدل عليه الصيغة بحسب الوضع نظرين؛ أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وهو المعروف عند الأصوليين، ومعنى العموم مقصور عندهم على هذا النوع. لهذا فالتخصيص يقع عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات. والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

ونص الشاطبي على أن العموم بالاعتبار الأول قياسي وبالثاني استعمالي. ثم قال: "والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي." وبين ذلك بأن العرب "تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٨، وما بعدها.

تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع. وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال، فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم. وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع دون غيره من الأصناف. كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع."[1] وأوضح الإمام الشاطبي مذهبه في المسألة بأمثلة وشواهد قرر بعدها أن "الحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال. ووجوه الاستعمال كثيرة؛ ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان."[2]

ولبيان ما تقرر وقف الإمام الشاطبي عند النصوص الشواهد المعترض بها على مذهبه في المسألة، مبينا أهمية مراعاة السياق في فهمها وتحديد قصد الشارع منها. ومن هذه النصوص قوله تعالى -وقد تقدم-:[3] ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢]؛ فقد جاء لفظ "ظلم" في الآية نكرة في سياق النفي. لذا يفهم منه -كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم-[4] عموم ما تدل عليه. لكن الإمام الشاطبي حملها على أنواع الشرك على الخصوص، معتمداً في هذا التوجيه سياق الكلام الذي جاءت فيه الآية؛ يقول: "فأما قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ...﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية؛ فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه." ثم قال: "والذي تقدم قبل

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧١.

(٣) في سعة مفهوم "السياق" عند الشاطبي. انظر:
- المرجع السابق، ج٣، ص٢٧٣.

(٤) راجع ردود الإمام الشاطبي على الاعتراض على مذهبه، في تخصيص العموم بالسياق، بأخذ الصحابة بالعموم الوضعي في اللفظ دون الاستعمالي في النص المذكور وغيره من الأمثلة والشواهد، انظر:
- المرجع السابق، ج٣، ص٢٧١.

الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس. وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ (٢١)﴾ [الأنعام: ٢١]، فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين، وظهر أنهما المعني بهما في سورة الأنعام إبطالاً بالحجة وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما. فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى."[١]

يظهر من النماذج المتقدمة، وهي قليل من كثير، أهمية السياق في باب الدلالة عند الأصوليين، واعتمادهم هذه القاعدة في فهم كثير من نصوص الخطاب الشرعي وتحديد المقصود منها. ولعل لهذا التوجه في اعتبار السياق في تحديد دلالات ألفاظ الشارع ومقاصده أثراً إيجابياً في إنتاج وإثمار الأحكام الشرعية. وتشكل المدونات الفقهية المبنية على التنظيرات الأصولية والمعتمدة على قواعدها في الاستنباط وضوابطها في التفريع، صورة حية وشاهدة على أهمية السياق وضرورة اعتباره في فهم كلام الشارع وتحديد قصده من الخطاب.

٢- "القصد" و"التعليل":

أ- "القصد" و"التعليل" وأهميتهما في بيان الخطاب:

- "القصد" و"التعليل":

• معنى القصد: ذكر لـ(قصد) في معاجم وقواميس اللغة العربية معان عدة[٢] أشهرها:

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، مادة: قصد، ص٩، ج٣٥. وانظر أيضاً:
- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة: قصد، ٣٩٦.
- الرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، مادة: قصد، ص٥٦٠.
- الزمخشري، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، مادة: قصد، ج٢، ص٢٤٨.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: قصد، ج٣، ص٣٥٣.

- استقامة الطريق، جاء في "تاج العروس":[1] "القصد" استقامة الطريق. ومنه قوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ۝٩﴾ [النحل: ٩]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. ومنها جائر؛ أي ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد سهل مستقيم.
- الاعتماد والأَمّ؛ تقول: قصده وقَصد له وقصد إليه بمعنى يقصِده بالكسر، وكذا يقصِد له ويقصد إليه؛ أي أَمَّه.
- إتيان الشيء. يقال: قصدت له، وقصدت إليه، وإليك قصدي، وأقصدني إليك الأمر.

وفي "سر الصناعة" لابن جنى أن أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أُخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً.

أما "القصد" في اصطلاح الأصوليين فله معان ثلاثة، متقاربة ومتداخلة، غير متباعدة ولا متنافرة:[2]

- فقد يطلق ويراد به ما يقصد الشارع بشرع الحكم، وهوما يسمى بـ"مقاصد الشريعة". ومعنى القصد هنا غير بعيد عن معنى "العلة"، من جهة كون "العلة" ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو مفسدة. فعلَّة الحكم بمعنى مقصده والغاية من تشريعه.

---

(١) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، مادة: قصد، ص٩، ج٣٥.

(٢) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م.

- وقد يستعمل القصد في معنى الحكم المنصب على المصلحة المقصود جلبها أو المفسدة المقصود دفعها. يقول القرافي في هذا المعنى: "الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها."[1]
- ويرد القصد في مضمون آخر متعلق بنوايا المكلفين وإراداتهم المؤثرة في العبادات والمعاملات، ومن ذلك قاعدة "الأمور بمقاصدها؛" إحدى أهم القواعد الخمس التي بني عليها الفقه الإسلامي.

وعلى هذا فالقصد إما أن يكون المعنى أو الحكمة التي من أجلها شرع الحكم، أو الحكم الذي يتحقق به مراد الشارع وحكمته، أو يكون نية المكلف وغايته التي ينبغي أن تكون تبعاً لقصد الشارع ومراده.

- معنى "التعليل":

"التعليل" من "العلة". ولهذا المصطلح في قواميس ومعاجم اللغة العربية معان كثيرة أشهرها ثلاثة:

- هو اسم لما يتغير به حال الشيء بحصوله فيه. لذا سمي المرض علَّة لأن الجسم يتغير حاله من القوة إلى الضعف بحلوله فيه. ومنه يسمى الجرح علة أيضاً، لأنه بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال.[2]
- هو تكرر أو تكرير، ومنه العلل وهي الشربة الثانية.[3]

---

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: علل، ج١١، ص٤٧١. وانظر أيضاً:
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٥٤٩.
- السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠١.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢، مادة: عل. وانظر أيضاً:
- الشنقيطي، **نشر البنود على مراقي السعود**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٩.

▪ هو السبب. قال ابن منظور: "هذا علة لهذا؛ أي سبب."[1]

• أما "العلة" اصطلاحاً فاستعملت عند الأصوليين في معان ثلاثة:[2]

▪ ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر.

▪ ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو مفسدة.

▪ الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد.

والعلة وإن اشتهرت واستعملت عند الأصوليين -المتأخرين منهم خاصة- بالمعنى الأخير "ضبطاً للقوانين الشرعية" -على حد تعبير الإمام الشاطبي-[3] إلا أنها ظلت كما كانت، تطبيقاً وإعمالاً، بمعنى "الحكمة" عند كثير منهم. فالعلة هي ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو مفسدة. يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها، لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة."[4]

وعلى هذا تكون علة الحكم بمعنى مقصده والغاية من تشريعه. ويكون تعليل الأحكام بمعنى تقصيدها أي بيان لحكمها وأسرارها الموضوعة عند كل حكم من أحكامها.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: علل، ج١١، ص٤٧١. وانظر كذلك:
- الجوهري، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٧٣، مادة: علل.

(٢) راجعها في:
- شلبي، **تعليل الأحكام؛ عرض وتحليل بطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، مرجع سابق، ص١٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٤.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٦٥.

- **أهمية القصد والتعليل في بيان الخطاب:**[1]

أولى الشارع في القرآن الكريم اهتماماً بالغاً للتدبر في أمره ووحيه، والتفكر في خلقه وصنعه، من خلال نصوص كثيرة يفهم منها جميعها دعوته للنظر في الحكم والأسرار والتفكر المقرون في أمره كله بفقه المصالح والغايات. وكانت عنايته فائقة في تشريع الأحكام بتعليلها والتنصيص على أسرارها وحكمها، وتعيين وجوه المصالح والمفاسد فيها، وذلك في مواضع يصعب حصرها، وبأساليب عدة وصيغ متنوعة، تنبئ عن سعة في المدلول ومن ثم عن اهتمام بالغ بالمقاصد وبما يحصلها.

وما يمكن أن يكون الأمران معاً؛ الأول والثاني، إلا تنبيها منه سبحانه وتعالى إلى أهمية المقاصد وعلو شأنها، وتربية الأمة على تتبعها والبحث عنها، ثم استثمار أهل الاختصاص لها في فهم الخطاب وتعيين المراد. ولعل الأصوليين المتقدمين منهم والمتأخرين قد ترجموا هذا البعد بعناية فائقة في أبواب مختلفة من مؤلفاتهم وفي مقدمتها باب القياس؛ إذ التقصيد والتعليل أساس نظرهم في النصوص، ومدار اجتهادهم في تفريع الأحكام.

فهذا أبو إسحاق الشاطبي، بعد تنصيصه في مقدمة كتاب "المقاصد" ضمن مؤلفه "الموافقات"،[2] على أنه استقرأ الشريعة فوجدها وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، ووقوفه في استقرائه هذا -المفيد للقطع- عند جملة من النصوص المتضمنة لتعليل الشريعة تعليلاً عاماً أو جزئياً، يقيم فيما بعد ونتيجة لذلك دعامة الاجتهاد على أمرين أساسين؛[3] أولهما: العلم باللغة العربية إن تعلق الاجتهاد بالاستنباط من النصوص، وثانيهما: العلم بمقاصد الشريعة إن

---

(١) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط. ١، ١٩٩٩م، ص٣٣٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٦ - ٧.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص١٦٢.

تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد. بل نجده قبل هذا الموضع يؤكد أن درجة الاجتهاد إنما تحصل لمن اتصف بوصفين،[1] أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني -وهو غير بعيد عن الأول؛ إذ هو بمنزلة الخادم له- التمكن من الاستنباط بناء على فهمه في مقاصد الشارع.

وَوَضْعُ الإمام الشاطبي المعرفة بالمقاصد ضمن شروط الاجتهاد، وأحياناً في مقدمة هذه الشروط، يتفق مع ما ذهب إليه كثير من الأصوليين قبله، كالأئمة الشافعي والجويني والغزالي وابن السبكي وغيرهم، من وجوب "ملاحظة المجتهد القواعد الكلية أولاً، وتقديمها على الجزئيات ..."

فقد صرح الإمام الجويني في أزيد من موضع في مؤلفه "البرهان"، خاصة في كتاب القياس، بضرورة "ملاحظة القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية." يقول في بيان "ضروب الأصول" بعد إجمالها، ضمن باب "تقاسيم العلل والأصول":[2] "فأما الضرب الأول فهو ما يستند إلى الضرورة، فنظر القايس فيه ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض، وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع. فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني." ثم رأى من خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية. وبيَّن ذلك بالمثال فقال: "إن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب. وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد؛ ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً. وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب."

---

(١) تفصيلهما في:
- المرجع السابق، ج٤، ص١٠٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٤ - ٦٠٥.

وفي فصل خصه لـ"ترتيب الأدلة"[1] ذكر عن الإمام الشافعي أنه إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب. فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم فهو المراد، وإن لم يجده انتقل إلى نصوص الأخبار المتواترة. فإن وجده وإلا انتقل إلى نصوص أخبار الآحاد. فإن لم يعثر على مغزاه انعطف على ظواهر الكتاب. فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات. فإن ظهر له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه. ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المختص، ثم إلى أخبار الآحاد. ثم قال: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة." ثم ذكر اعتبار الإمام الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقّل فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر.

أما ابن السبكي في "الإبهاج"[2] فيرى كمال رتبة الاجتهاد متوقفاً على ثلاثة أشياء، أحدها "أن يكون له منة الممارسة والتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل، وإن لم يصرح به."

وقد نما هذا التوجه الداعي إلى الاهتمام بالمقاصد وإلى ضرورة معرفتها وإعمالها في قراءة النصوص، ونضج مع كثير من المعاصرين كالعلامة محمد الطاهر ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي وغيرهما.

فهذا العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في مؤلفه "مقاصد الشريعة الإسلامية"[3] يرى أن "تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٨٧٥.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٨.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٥ وما بعدها.

اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستقين أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لا يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعبدي." ثم قال في خاتمة الأنحاء الخمسة: إن "الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها."

وفي كلام العلامة ابن عاشور إشارة واضحة إلى أهمية "المقاصد" في جميع مسائل علم أصول الفقه وضرورة الاستعانة بها في جميع أنحائه. وقد أوضح ذلك في الأنحاء الخمسة المذكورة، وبدأ بالنحو الرابع لأهميتها فيه فقال: إن احتياج المقاصد فيه؛ أي في المنحى الرابع، ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. ثم أكد أن مالكاً رحمه الله قد أثبت حجية المصالح المرسلة في

هذا النحو، وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة "الكليات الشرعية الضرورية" وألحقوا بها الحاجية والتحسينية. وفي هذا النوع كذلك هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان.

وقد رأى العلامة ابن عاشور أن طريقة السلف في الرجوع إلى مقاصد الشريعة وأقوالهم التي تكاثرت فيها تنبىء بأنهم كانوا يتقصونها بالاستقراء. وهذه حجة دالة على أنها، على الجملة، واجبة الاعتبار. وقد وقف في هذا الباب عند أمثلة تجلي مقدار اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم. من ذلك:

- ما أخرج البخاري في باب وفد اليمن[١] أن خباب بن الأرث جاء إلى عبد الله بن مسعود وفي أصبعه خاتم من ذهب فقال له ابن مسعود: "ألم يأن لهذا الخاتم أن يلقى؟ قال: أما إنك لن تراه عليَّ بعد اليوم. فألقاه." قال الإمام ابن حجر: "وفي الحديث منقبة لابن مسعود وحسن تأنيه في الموعظة والتعليم، وأن بعض الصحابة كان يخفى عليه بعض الأحكام فإذا نبه عليها رجع. ولعل خباباً كان يعتقد أن النهي عن لبس الرجال خاتم الذهب للتنزيه، فنبهه ابن مسعود على تحريمه، فرجع إليه مسرعاً."

فواضح أن ابن مسعود كان يحاور خباباً -رضي الله عنهما- في نزع الخاتم ويستبطىء تريثه عن ذلك إلى أن رضي خباب به، إرضاء لصاحبه، ولم يكن تغيير ابن مسعود عليه بلهجة تغيير المنكر.

- ما ذكر الإمام الشاطبي في المسألة الثانية من "كتاب الأدلة"[٢] عن الإمام ابن العربي قال: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يعمل به. ومشهور قول مالك الذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته

(١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٠٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤.

قاعدة أخرى عمل به وإن كان وحده تركه. وقد رد مالك حديث المصراة[1] لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل "الخراج بالضمان"[2] ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته. وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا.

ومن خلال النموذجين، وأخرى على نحوهما، يظهر أن أكثر المجتهدين إصابة وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته، يكون بمقدار غوصه في مقاصد الشريعة وتضلعه فيها.[3] وربما كان هذا سبب وضع الأصوليين العلم بمقاصد الشارع موضع اعتبار، وعدّه من قبل آخرين شرطاً لا يعادله شرط في بيان النصوص وفهمها، والاجتهاد في الأحكام وحسن استيعابها. وعلى هذا فكل اجتهاد لا يعتبره، مقتصراً على ما سطر الأصوليون من شروط، وفي مقدمتها العلم باللغة العربية وأساليبها في البيان، اجتهاد ناقص لا يحقق الفهم المطلوب، وقاصر لا يحصل المعنى المراد.

وفي هذا يقول العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في فصل عقده لتأكيد أن "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية":[4] "يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبّه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام

---

(١) انظر نماذج أخرى في:
- المرجع السابق، ج٣، ص٢٤.

(٢) رواه البيهقي وأبو داود والترمذي، انظر
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٢١، حديث رقم ١٠٥١٩.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٦، حديث رقم ٣٥٠٨.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨١، حديث رقم: ١٢٨٥.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٧.

من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وأن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع."

ثم قال: "وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء وترى جميعهم لم يستغنوا على استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا على استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين. هناك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد ..." وقال: "... وفيه ما يحرر مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقه النقل والعمل، فقد كانوا يسألون رسول الله إذا عرضت لهم الاحتمالات وكانوا يشاهدون من الأحوال ما يبصرهم بمقصد الشارع."[(١)]

ب- استثمار القصد والتعليل عند الأصوليين:

ينبيء ما تقدم من نصوص في أهمية كل من القصد والتعليل في تحديد المعنى، ومن أقوال في ضرورة مراعاتهما في قراءة الخطاب الشرعي وإثمار الأحكام، عن حجم إعمال المبدأين معاً واستثمارهما في مختلف مناحي ومسائل علم أصول الفقه الموضوعة أصلاً لأداء وظيفة تفسير النصوص والكشف عن مراد الشارع فيها.

وقد تتبع الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه في "أمالي الدلالات" مواطن استثمار المقاصد، والعلة تبعاً لها، في علم أصول الفقه، فوجدها مستنجداً بها -على حد تعبيره- في نحو من ثلاثين منحىً من مسائل هذا العلم. واستعار لهذه المناحي اسم "المحائر" و"الأكنسة،" إشارة منه إلى أهميتها في تفسير النصوص وبيان مراد الشارع من الخطاب. وقال بياناً لذلك وتأكيداً: "إنها مكامن لؤلؤ الحكم، ومكانس ظباء المقاصد، وجذور أرومتها، وأقناس أجناسها."[(٢)]

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) ابن بيه، **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، مرجع سابق، ص٣٦١.

وقد تحدث الشيخ ابن بيه عن مجال استثمار المقاصد عند الأصوليين، وقدره في نحو ثلاثين منحى. أذكرها -كما ذكرها- إجمالاً، ثم أعود للتفصيل في نماذج مختارة منها، تأكيداً لأهمية مراعاة القصد وضرورة تحكيمه في بيان الخطاب الشرعي.

- عدم وجود نص بخصوص المسألة محل الاجتهاد مع وجوده في نظيرها، فتقاس عليها لوجود وصف جامع هو العلة.
- وجود عموم تمس الحاجة إلى إخراج بعض مشمولاته من دارة العموم دون ظهور مخصص من نص أو قياس. وهذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعدّ ضرباً من ضروب الاستحسان.
- وجود نص لكن تطبيقه قد يكون مخالفاً لأصل أو قاعدة عُلِمت من نصوص أخرى.
- احتياج المجمل إلى بيان فيلجأ إلى القرينة المقصدية لبيانه.
- العدول عن الظاهر بدلالة المقصد ليكون المقصد أساس التأويل.
- الترجيح بين النصوص على ضوء المقاصد، ليقدم المجتهد عاماً يرى أنه ألصق بالمقصد ويرد خاصاً، أو يعتضد نص بقياس على ما يخالفه.
- تمييز عمل أهل المدينة التوقيفي من غيره.
- تمييز قول الصحابي الذي يحمل على الرأي، من قوله الذي يحمل على الرفع.
- إحداث حكم حيث لا نص ولا مناسبة معينة؛ أي في انعدام المناسب المعتبر بنوعيه. ومراعاة المقصد هنا تسمى بالمصلحة المرسلة.
- إعمال المقاصد في الحماية والذرائع والمآلات. وقد يعبر عن هذا الدليل بسد الذرائع، وبالنظر في المآلات.

- تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم. والمراد بالنوع: هل هو تحريم أو كراهة أو مندوب؟ وبالدرجة: تفاوت ما بين الواجبات في نفسها، فهناك واجب لذاته أو لغيره، وحرام لذاته أو لغيره.
- خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام، أو عمومه لغيره.
- مفهوم المخالفة.
- مفهوم الموافقة.
- تقييد المطلق.
- وضع الأسباب، وقصد المسببات.
- الاستصحاب.
- التفريق بين المتماثلين.
- الاستحسان.
- الفرق بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة.
- الجمع بين الأدلة عند التعارض.
- الترجيح بين الأدلة عند التعارض.
- تنزيل الأخبار المثبتة أو المنفية منزلة الأوامر والنواهي.
- بين التعبد ومعقولية المعنى.
- الاختلاف في طبيعة المقصد المؤثر في الحكم.
- تعدد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد فيما يؤثر في الحكم.
- اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم.
- أفعال المقتدى به مما ليس تفصيلاً لأمر.

- السكوت الدال على العفو.

- إشارة النبي ﷺ لإفهام المشاهد.[1]

وقد كان للشيخ ابن بيه، في ما تلا موضع الإجمال، بيان للمناحي الثلاثين، مرفق بشواهد وأمثلة تبين من خلالها تحكيم الأصوليين القصد في عدد من مسائل أصول الفقه واستثمارهم له في بيان خطاب الشارع وإثمار الأحكام. وهذه وقفة عند نماذج من ذلك.

- النموذج الأول: العدول عن مقتضى نص خاص لمخالفته أصلاً أو قاعدة:

ومن أمثلته:

- عدول الحنفية عن العمل بحديث المصراة[2] لمخالفته لقاعدة منع بيع الطعام بالطعام نسيئة، وقاعدة منع المزابنة؛ وهو أمر ثابت لنصوص أخرى. كما لو أدى تطبيق النص إلى الإخلال بمقصد أولى أو أعلى.

فقد جاء في "بداية المجتهد"[3] عن الحنفية أنهم قالوا: إن حديث المصراة لا يوجب عملاً، وذلك أنه مفارق للأصول من وجوه: منها أنه معارض لقوله عليه الصلاة والسلام: "الخراج بالضمان،" وهو أصل متفق عليه. ومنها أن فيه معارضة منع بيع طعام بطعام نسيئة، وذلك لا يجوز باتفاق، ومنها أن الأصل في المتلفات إما القيم وإما المثل، وإعطاء صاع من تمر في لبن ليس قيمة ولا مثلاً.

---

(١) المرجع السابق، انظرها مجملة من ص٣٦١ - ٣٦٣، ومفصلة في ص٣٦٣ وما بعدها.

(٢) وهو قوله ﷺ: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر." انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٥، حديث رقم: ٢٠٤١.

(٣) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤١، انظر أيضاً:
- الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥٦.

• رد عائشة خبر عمر وابنه عبد الله ﷺ أجمعين: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"[1] بأصل مقصدي ثابت المتمثل في قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤][2] ونسبت روايتهما إلى النسيان والاشتباه عليهما.[3]

- النموذج الثاني: بيان المجمل بالمعنى المقصدي:

ومنه تفسير الحنفية لفظ "القرء" في الآية الكريمة، ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۝٢٢٨﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهو مجمل غير مبين، بالحيض لا الطهر، لأن العدة شرعت لبراءة الرحم، والحيض علامة ذلك وأمارته.

- النموذج الثالث: العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية:

ومثاله تأويل الحنفية بعض الذوات في باب الزكاة بقيمتها المالية.[4] فقد أولوا نص حديث رسول الله ﷺ "في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة،"[5] وصرفوه عن ظاهره الدال على أن ما يجزىء من الأربعين شاة، شاة بعينها. فقالوا: إن المراد ليس عين الشاة بل إن قيمتها المالية تجزىء أيضاً، لأن القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة، ويلزم منه أن لا تجب الشاة أصلاً.

---

(١) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٢، حديث رقم: ١٢٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤١، حديث رقم: ٩٢٨.

(٢) من الآية ١٦٦ من سورة الأنعام.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٢، حديث رقم: ١٢٢٦.

(٤) راجع تأويل الحنفية وضعف مدركهم فيه على مذهب جمهور العلماء في:
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٩ - ٣٣٥، وج٦، ص٤٣٠.
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤١١.
ثم رد الحنفية على ذلك في:
- ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٣٦، وغيره.

(٥) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص ٢٦٤.

فقصد الشارع نفع الفقير. وهذا كما يتحقق بالشاة يتحقق بقيمتها، بل قد يتحقق بالقيمة أكثر من تحققه بالعين.

قال في "البحر المحيط:"(١) "إن الحنفية حملوا حديث "في أربعين شاة شاة " على حذف المضاف؛ أي قيمة شاة، فجوزوا إخراج القيمة لأن المقصود دفع حاجة الفقير، لأن تخصيص الشاة فيها غير معقول المعنى، فيصح الإبدال، لحصول المقصود."

- النموذج الرابع: الجمع بين الأدلة عند التعارض:

ومن ذلك الجمع بين حديث وجوب الغسل للجمعة(٢) مع حديث "من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو أفضل؛"(٣) وذلك بحمل الأول على من توجد به رائحة مؤذية والثاني على من ليس كذلك. فيجمع بين الخبرين عن طريق تعيين مقصد الشارع من الأمر بالغسل.

- النموذج الخامس: تنزيل الأخبار المنفية أو المثبتة منزلة الأوامر والنواهي:

مثال ذلك في الإثبات قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧] فلضرورة صدق الخبر لابد من فهم قصد الشارع بأن الخبر هنا يراد به الأمر؛ أي أمِّنوه. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء: ١٤١] يستفاد منه النهي؛ أي لا تجعلوا للكافرين عليكم سبيلاً.

- النموذج السادس: تعضيد أو تفنيد "مفهوم المخالفة":

تدخل المقاصد في بحث مفهوم المخالفة تعضيداً، أو رداً وتفنيداً لها.

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٥.

(٢) ونصه في السنن الكبرى للبيهقي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل." انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٣، حديث رقم ١٣٠١.

(٣) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص١٥١، حديث رقم ٣٥٤.

- مثال الأول:[1] ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار مفهوم المخالفة في حديث: "من باع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع،"[2] مفهومه عند الجمهور أنها إذا بيعت قبل الإبار فثمرتها للمشتري إلا أن يشترطه المبتاع. وقد عضدوا ذلك من جهة المعنى بقصد الشارع مكافأة من قام على الثمرة حتى صلحت، لأنها إذا بيعت بعد التأبير فإن البائع هو الذي قام عليها فاستحقها، وأما قبله فإن المشتري هو الذي عالجها وقام عليها فاستحقها.

- ومثال الثاني: رد أبي حنيفة مفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ٦﴾ [الطلاق: ٦] فقد فهم الجمهور منه أن غير الحامل -وهي الحائل- لا نفقة لها بناء على مفهوم الشرط، وهو نوع من مفهوم المخالفة، فرد ذلك أبو حنيفة قائلاً: إن الحائل محبوسة بعدته، ومن ثم فلها النفقة، لأن مشروعية النفقة ناشئة عن حبس الزوجة بالعدة.

جاء في "المبسوط"[3] للسرخسي: "فأما إذا كانت حاملاً فلها النفقة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ٦﴾ [الطلاق: ٦]. ومن أصل الشافعي -رحمه الله تعالى- أن تعليق الحكم بالشرط كما يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط يدل على نفيه عند عدم الشرط. وعندنا تعليق الحكم بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط، لأن مفهوم النص ليس بحجة ولأنه يجوز أن يكون الحكم ثابتاً قبل وجود الشرط بعلة أخرى." ثم قال: كيف وقد قال:[4] ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ٦﴾ [الطلاق: ٦]، وفي قراءة

---

(١) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج١٥، ص٥١. وانظر أيضاً:
- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٢.

(٢) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص ٦١٧، حديث رقم: ١٢٧٩.

(٣) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٩.

(٤) في سورة الطلاق الآية ٦.

ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: "أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن من وجدكم،" وقراءته لا بد أن تكون مسموعة من رسول الله ﷺ. فذلك دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة."

يبدو من النماذج السابقة أهمية مراعاة القصد في قراءة النص وفهم الخطاب. وهذا ينبىء عن أهمية هذه القاعدة عند الأصوليين، كما كانت عند سلفهم من فقهاء الصحابة والتابعين، وقبلاً عند رسول الله ﷺ، في بيان مراد الشارع وتفسير كلامه، والشواهد على ذلك كثيرة. وهذا يعني أن إهمال هذه القاعدة وعدم إعمالها من قبل المجتهد الناظر في النص ثم استثمارها في العملية البيانية، مجانبة للصواب، وبُعد عن بلوغ مراد الشارع من الخطاب.

خاتمة:

يتضح مما سبق:

- أن تحقيق "الإفهام" -قصد الشارع من وضع الشريعة- يكون انطلاقاً من مبادىء ثلاثة، هي مسالك أساسية في قراءة النص وتحليله؛ "البيان" و"التفسير" و"التأويل". ويجمع الثلاثة معنى البيان وغرض تحصيل "الإفهام" ... فكل منها بيان يتوخى الكشف عن المعنى وتحديد المراد. ويميز بينها اختلاف المصدر الموقع لكل منها، وتفاوت المعتمدات من القواعد والأدلة فيها، قوة واعتباراً ... وهي بالرغم من ذلك تكوّن بمجموعها بنية قراءة النص وتفسيره، وتحديد معناه وأبعاده.

- أن المسالك الثلاثة، والتي تتوخى جميعها بيان معنى النص وتحديد مراد الشارع منه، كانت بياناً من الشارع أو من المجتهد، تفسيراً أو تأويلاً، لا تقتصر حاجة الفقيه فيها على المعرفة بقواعد اللغة العربية وأساليبها، بل حاجته فيها ألح، لاستكمال مَهمته عند النظر في النص والاجتهاد في تحديد المراد منه، إلى جملة من القواعد تشكل إلى جانب اللغة وقواعدها آليات منهجية في قراءة النصوص وتفسيرها. وقد رأينا منها "السياق" و"القصد" و"التعليل".

فالعملية البيانية إذاً لا يمكن تحصيلها مع عدم إجراء هذه القواعد واستثمارها في بيان معنى النص وتحصيل فهمه. وهذا سيبدو مما يستقبل من فصول الباب.



الفصل الثاني

دلالات الألفاظ



تمهيد:

تكمن أهمية هذا الفصل في كونه عمدة أصول الفقه والمقصود أصالة من وضعه وتدوينه، فقواعده المعرفية التي بناها الأصوليون، بعد نظر في المعارف اللغوية وتأمل في وجوه دلالات الخطاب العربي على المعنى، هي المعتمد في تحليل خطاب الشارع وأساس فهم مراده وإدراك أحكامه.

وقد انطلق النظر الأصولي في بناء باب الدلالة من أمرين اثنين:

أولهما: تحديد دقيق لمدارك الأحكام؛ فالأحكام تتلقى من الرسول ﷺ قرآناً منزّلاً وسنة، هي أقوال أو أفعال أو تقريرات. وبذلك تنقسم دلالات الأحكام من حيث طبيعتها إلى أقسام ثلاثة؛ "دلالة اللفظ"، قرآناً كان أم كلاماً للنبي عليه الصلاة والسلام، و"دلالة الفعل"، ثم "دلالة التقرير"، أو ما يسمى "دلالة السكوت". وقد عبر ابن رشد الحفيد عن ذلك فقال: "إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة؛ إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار."[1] وقبله صرح الغزالي في "المستصفى" أن الأحكام تُتلقى من رسول الله ﷺ، وأنها بالنظر إلى طبيعتها ثلاثة: إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير.[2]

ومهما يكن من خلاف بين الأصوليين في تعيين نوعية دلالتي الفعل والإقرار فإن كلاً منهما يرجع إلى قول، وإن لم يكن قول الشارع فهو قول الراوي. وبذلك يدخل كل منهما في مجموع نصوص الشريعة التي ترجع بدورها إلى قول، هو ألفاظ القرآن والسنة وألفاظ رواة أفعاله ﷺ وتقريراته. فتكون أفعاله وتقريراته، إضافة إلى لفظ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، محل استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها، ومجال تحليل ألفاظ الأوامر والنواهي وتوجيهها، وفقاً لقواعد اللغة التي جاء بها هذا النص، وإلى ما يناسب قصد الشارع ويحقق مراده.

---

(١) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج١، ص٥.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٢.

وثانيهما: العلاقة بين اللفظ والمعنى؛ بمعنى أن نصوص الشريعة، محل استخلاص الأحكام وتحديد نوعية التكليف ومرتبته، ترجع إلى كلام هو ألفاظ -كما تقدم- كان قولاً للشارع أو رواية لفعله أو تقريره. ومدلول الألفاظ مفردة أو مركبة هو المعنى. والمعنى من العناية؛ وتعني قصد المتكلم ومراده وهو المفهوم. من هنا رأى الأصوليون، الجمهور منهم، أن فهم كلام الشارع يكون من طريقين؛ الأول: ما يفهم من اللفظ في محل النطق، وهو المنطوق، والثاني: ما يفهم لا في محل النطق، وهو المفهوم؛ فالمتكلم لا يعني ما يتلفظ به فحسب بل وما لا يتلفظ به.[1]

والقول بالمفهوم يعني تكليماً لقصد المتكلم عن طريق اللفظ، فكان لكلامه دلالتان؛ دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم.

من هنا بدأت عملية توليد الدلالات عند الأصوليين. وواضح أن "علاقة اللفظ بالمعنى" كانت منطلق إرسائها وأساس بناء قواعدها. فالعلاقة بين لفظ المتكلم وما يعنيه بهذا اللفظ، وهو المعنى، كان منبع تولُّد الدلالات وتشعبها لغرض بيان كلام الشارع والكشف عن مراده. وهذه الدلالات تدور في مجموعها على محاور ثلاثة:

المحور الأول: في دلالة اللفظ، منطوقاً ومفهوماً، على المعنى. ويدور في المنطوق حول التماهي بين الدال والمدلول، فقد تتحقق المساواة بينهما في أصل الوضع وهو "المطابقة"، وقد لا تتحقق بحيث يكون المدلول جزءاً من كل، وهو ما يسمى بـ"التضمن"، أو يكون المدلول خارج دائرة الدال وضعاً، إلا أن له دلالة عليه من خلال علاقة الملازمة، وهذه دلالة "الالتزام". وأما دلالة اللفظ على المعنى مفهوماً فيشمل "مفهوم الموافقة" ويسمى كذلك "تنبيه الخطاب" و"فحوى الخطاب"، و"مفهوم المخالفة" ويسمى "دليل الخطاب".

---

(١) أما الحنفية فلهم تقسيم آخر بناء على رفضهم لدلالة ما ذكر على ما لم يذكر لأن المسكوت عنه في نظرهم لا حكم له فقسموا الدلالات إلى دلالة اللفظ ودلالة النظم.

المحور الثاني: الدلالة من حيث تطور العلاقة بين اللفظ والمعنى، بدءاً بالحقيقة الوضعية ثم العرفية وصولاً إلى المجاز. فاللفظ له دلالة في وضعه الأول ثم أصبح له دلالة أخرى بفعل تدخل الزمان واختلاف الاستعمال، فتطور المعنى من وضع إلى آخر.

المحور الثالث: دوران اللفظ بين الوضوح والغموض في علاقته بالمعنى. فإذا كانت بعض الألفاظ في كلام الشارع واضحة، دالة على معنى واحد ناصعة فيه، فإن أخرى كثيرة شائعة في أكثر من معنى، أو يعتريها غموض تحتاج معه إلى بيان وإيضاح، رفعاً للإشكال وتحصيلاً للإفهام. وهذا ما حدا بالأصوليين إلى وضع مراتب لألفاظ الشارع حسب الوضوح والغموض، وسيأتي.

ويعرض هذا الفصل المحاور الثلاثة، ليس بالتتالي الذي ذكرت به قريباً، ولا بإفراد كل واحد منها بالبيان والتحليل، بل على نحو تبدو فيه هذه المحاور وحدة منهجية متكاملة العناصر والأجزاء، مستثمرة في فهم ألفاظ الشارع والكشف عن معانيها؛ منطوقها ومفهومها. وعلى هذا فستظهر أنواع الدلالات كافة، في هذا المنهج، مع تنوعها واختلافها درجة واعتباراً، مترابطة ومتشابكة ثم متكاملة ومتضافرة في تحقيق الإفهام، ببيان معنى الخطاب وتحديد المراد.

وبهذا يكون هذا الفصل مكوناً من مبحثين؛ مبحث في دلالة المنطوق وآخر في دلالة المفهوم.[1] وقبلهما خلاصة لمشهد الدلالات عند الأصوليين، في توالدها وتطورها، ثم في تكاملها وتعاضدها، في تحليل أسلم لخطاب الشارع، وفهم أوفق لمراده وقصده. وذلك تمهيد طبيعي لمناهج دراسة كلام الشارع وقواعد تحليل خطابه، المنطوق منه والمفهوم.

خلاصة المناهج الأصولية في باب الدلالة:

---

(١) مع تفاوت واضح في حجم المبحثين تلزمنا به طبيعة التقابل بين القاعدتين، المنطوق والمفهوم، أولاً، ثم طبيعة الخطاب الشرعي، ثانياً، الذي يروم الإفصاح عن المقصود غالباً والإعراب عن المراد لفظاً بأساليب واضحة الدلالة والمعنى، تحصيلاً للبيان والإفهام.

تقدمت الإشارة إلى أن باب الدلالة مبني عند الأصوليين على أمرين اثنين: "تحديد مدارك الأحكام" و"علاقة اللفظ بالمعنى"؛ فمصدر الأحكام التكليفية هو خطاب الشارع، كان قرآناً أو سنة؛ قولية أو فعلية أو تقريرية. والخطاب الشرعي في جميع هذه المستويات كلام هو ألفاظ، مفردة أو مركبة، لها مدلولات هو المعنى المقصود للمتكلم، المفهوم للسامع. من هنا كان منشأ الدلالات ومنطلق إرسائها وبناء قواعدها، وبدأت عملية التوالد والتفاوت بين الأصوليين في هذا الباب.

وهذا التوالد في باب الدلالة، في البحث الأصولي، هو محاولة لتوصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلى حقيقة وضعية وحقيقة عرفية وحقيقة شرعية ومجاز، على ما سيبدو من دراسة كلٍ من المنطوق والمفهوم ومتعلقاتهما.

فبعد أن قسم الجمهور الدلالة إلى منطوق، وهو "ما يفهم من اللفظ في محل النطق،" وإلى مفهوم وهو "ما يفهم لا في محل النطق،" بدأت عملية توالد الدلالات عندهم؛ فقسموا المنطوق، في قسمة منطقية، إلى أقسام ثلاثة؛ باعتبار أن اللفظ المنطوق إما أن يدل على المعنى مطابقة فهو "نص". أو تضمناً فهو "ظاهر". ويطلقون على "النص" و"الظاهر" لقب "المحكم". ثم إن المنطوق قد يدل على المعنى التزاماً فهو اقتضاء، إذا قصد المحذوف، وكان ضرورة لصدق الكلام أو صحته، أو إشارة إذا لم يقصد، أو إيماء إذا كان مقصوداً، ولم يكن فيه حذف.

وإذا كان القسمان الأول والثاني، وثيقا الصلة بالمنطوق لتبادرهما من صيغة اللفظ، فإن الثالث بما يندرج فيه من أنواع كان محل خلاف بين الأصوليين. وقد تراوحت آراؤهم فيه بين اعتباره قسماً من أقسام المنطوق، أو تصنيفه ضمن المفهوم، أو جعله دلالة مستقلة بنفسها، لا هي من المنطوق ولا هي من المفهوم.

ويقابل الظهور عند الجمهور المجمل وهو ما استوت فيه الاحتمالات ولم يظهر فيه معنى. وهو كذلك من قبيل المنطوق على اعتبار أن المجمل هو من يقوم ببيانه وإزالة الخفاء عنه. ومن ثم كانت أقسام المنطوق محصورة في "النص"

و"الظاهر"، وهو ما يصطلح عليه بـ"المحكم"، ويقابلهما "المجمل".

أما المفهوم فنوعان عند الأصوليين: "مفهوم الموافقة"، ويسمى "تنبيه الخطاب" و"فحوى الخطاب"، وهو إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق من باب أولى في النفي والإثبات، لأنه أحق من المذكور بالمعنى الذي يقصد إليه المتكلم، أو أنه مساوٍ له، ويسمى "لحن الخطاب"، و"مفهوم المخالفة"، أو ما يطلق عليه "دليل الخطاب"، وهو الحكم المسكوت عنه بعكس حكم المنطوق، إن كان حكم المنطوق إثباتاً فالنفي يلزم المسكوت عنه، وإن كان نفياً فالإثبات يلزم المسكوت عنه.

أما الحنفية فيقسمون الدلالات إلى "دلالة اللفظ" و"دلالة النظم". والدلالة اللفظية على مذهبهم في أربع مراتب من الظهور: "المحكم" و"المفسر" و"النص" و"الظاهر". ويقابلها من جهة الإبهام، "الخفي" و"المشكل" و"المجمل" و"المتشابه". ومن جهة النظم يقسمون الدلالة إلى "عبارة النص"، وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي يقصده المتكلم، و"إشارة النص"، وهي ما لم يقصد، و"اقتضاء النص" و"دلالة النص"، وهي "دلالة الوفاق".

وعن الظهور تولدت عند الأصوليين دلالات أخرى هي: "العام" ويقابله "الخاص" و"المطلق" ويقابله "المقيد"، ودلالة "الأمر"، ودلالة "النهي"، على خلاف يترجح بين الوقف لاضطراب الدلالة وتوقفها على القرائن لكونها مجملة، وبين ظهور "الأمر" في الوجوب و"النهي" في الحرمة.

وعلى هذا يكون جمهور علماء الأصول قد اتفقوا في باب المنطوق على خمسة ألقاب؛ "النص" و"الظاهر" و"الاقتضاء" و"الإشارة" و"الإيماء" نتناولها، مع ما تولد عنها من دلالات؛ "العام" و"الخاص" و"المطلق" و"المقيد" و"الأمر" و"النهي"، مسائل دراسة منطوق الكلام وأساس استجلاء معانيه تحقيقاً لقصد الشارع وتحصيلاً لفهم السامع. ثم تعقبه دراسة في مفهوم اللفظ بقسميه؛ "الموافق" و"المخالف" وما يتعلق بهما من مسائل تفيد في تحقيق البيان وتحصيل الإفهام.

أولاً: دلالة المنطوق

١- المنطوق وأقسامه

أ- تعريف المنطوق:

تقدم عن جمهور الأصوليين قولهم: إن فهم كلام الشارع يكون من طريقين اثنين: أولهما، ما يفهم من اللفظ في محل النطق، وهو المنطوق، والثاني، ما يفهم لا في محل النطق، وهو المفهوم. وهذه القسمة الثنائية التي تضع المنطوق في مقابل المفهوم قسمة عقلية كما هو واضح، فالسامع إما أن يتلقى كلاماً موضوعاً لغة لمعنى وقصده المتكلم فيفهم ذلك المعنى ضرورة من غير زيادة ولا نقصان فيسمى منطوقاً، لأنه مدلول عليه في محل النطق، أو يفهم معنى زائداً دل عليه اللفظ لا في محل النطق فيسمى هذا المعنى مفهوماً في مقابل المنطوق.

وعلى هذا يكون المنطوق -في مقابل المفهوم- هو "المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة." ولعل الأصوليين يقصدون في تعريف المنطوق بـ"ما يفهم من اللفظ في محل النطق" ألا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق، سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازاً.[1] وهذا ينطبق على القسمين الأول والثاني من أقسام المنطوق، المذكورة عرضاً في ما تقدم؛ أي "المطابقة"، لدلالتها على الماهية، و"التضمن"؛ لدلالتها على جزء الماهية، دون القسم الثالث "الالتزام"، فهذا ليس من منطوق اللفظ لأنه ليس متبادراً بصريح صيغة اللفظ ووضعه، بل يلزم ما وضع له فدل عليه بـ"الالتزام". لهذا اختلف في هذا القسم فقيل: إنه من المفهوم لأنه ليس منطوقاً، وقيل إنه من أقسام المنطوق. وإذا كان لا يدخل في حد المنطوق لخروجه عن الماهية، فهو عن دلالة المفهوم أنأى، فدلالة اللفظ على المفهوم ليس في محل النطق، ودلالته على المعنى التزاماً يمكن أن يكون

(١) فالمجاز من قبيل المنطوق الصريح كما صرح بذلك الكمال ابن الهمام وابن الحاجب وغيرهما. قال في "حاشية العطار على جمع الجوامع": "والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما أطال به." انظر:
- العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٠.

في محل النطق إذا توفرت له القرينة المناسبة، كانت خارجية شرعية، أو عقلية أو عرفية. لذا أكد بعضهم[1] أن "الالتزام" والمفهوم، وإن اشتركا في كون كل منهما حكماً غير مذكور، إلا أن المفهوم ليس حكماً للمذكور ولا حالاً من أحواله، بل هو حكم للمسكوت كالضرب في آية التأفيف ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ بخلاف "المنطوق غير الصريح"، فإنه حكم للمذكور وحال من أحواله.

فدلالة الالتزام إذن أوثق صلة بالمنطوق وأقرب إليه من المفهوم. من هنا رأى بعض الأصوليين تقسيم المنطوق إلى قسمين يستوعب بهما ما دل عليه اللفظ في محل النطق بصيغة اللفظ ووضعه، وما دل عليه بالالتزام. وبهذا تكون دلالة الالتزام قد أدمجت في باب المنطوق. وعلى هذا قسم بعضهم المنطوق إلى صريح وغير صريح. ثم قالوا: "المنطوق ما دل اللفظ عليه مطابقة أو تضمناً، حقيقة أو مجازاً، أو دل عليه بالالتزام،" تمييزاً بين المنطوق الصريح وغير الصريح. فالصريح يشمل دلالة المطابقة وهو "النص" ودلالة التضمن وهو "الظاهر". وغير الصريح يشمل ما دل بالالتزام اقتضاء أو إشارة أو إيماء. وعلى هذا يكون المنطوق شاملاً ألقاب خمسة من دلالات اللفظ على المعنى، بها يفهم السامع كلام الشارع ويحدد مدلولات ألفاظه؛ "النص" و"الظاهر" و"الاقتضاء" و"الإشارة" ثم "الإيماء".

ب - أقسام المنطوق:

ينقسم المنطوق حسب ما تقدم إلى صريح وغير صريح. ويشمل كلٌ من القسمين ألقاباً تنتمي كلها إلى قسم المنطوق من الألفاظ.

- المنطوق الصريح:

هو ما يفهم من اللفظ بمجرد العلم بالوضع اللغوي؛ أي ما يتبادر معناه لغة بمجرد قراءته أو التلفظ به أو سماعه دون وساطة أي شيء آخر. ويشمل صريح

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٠.

المنطوق نوعين من الألفاظ، كما تقدم؛ ما دل على المعنى بالتطابق، وهو النص، وما دل عليه بالتضمن، وهو الظاهر. وهما قسما المنطوق الصريح من اللفظ.

• **دلالة المطابقة (النص):**

معنى دلالة اللفظ على معناه مطابقةً استعماله في كامل معناه الموضوع له. كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥] على إباحة مبادلة مال بمال، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣٣] على وجوب نفقة الأزواج على الآباء. فاللفظ في الآيتين مطابق لمعناه، دال على تمام مسماه؛ لذا كان نصاً فيه.

ويرجع "النص" لغة إلى معنيين اثنين: أولهما الرفع والظهور، والثاني الغاية والمنتهى.[١] ولا يبعد النص، في اصطلاح الأصوليين عن هذا المعنى، فهو في أشهر إطلاقاتهم: ما "لا يتطرق إليه احتمال أصلاً."[٢] فهذا التعريف كما يبدو يضع "النص" في غاية الوضوح؛ فلا يعتريه احتمال، وفي أعلى مراتب الجلاء، فلا يتطرق إليه تأويل. لذا قيل: إنه ما دل دلالة قاطعة؛[٣] بمعنى أن النص هو "كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه."[٤] وهذا التفات واضح إلى الصيغة مجردة في هذا التعريف، وعليه جمهور المتكلمين، في مقابل ما عليه معظم الحنفية؛ إذ تراعى عندهم القرينة والسياق في تصور "النص" وتحديد معناه، وهو ما يجعله قابلا للاحتمال. فالنص على المذهب الأول في أعلى درجة من البيان والوضوح من حيث الوضع اللغوي، في حين كان وضوحه على المذهب الثاني بسبب قرينة من المتكلم، دالة على المعنى، جعلته أعلى من "الظاهر".

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٧، ص٩٧، مادة: نصص.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٣.

(٣) يستفاد من كلام بن الحاجب في "مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل".

(٤) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥.

ومن أمثلة النص قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴿١٩٦﴾﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ ذكرها الشافعي في "الرسالة" في "البيان الأول" ضمن "مراتب البيان" ثم قال: "فكان بيّناً عند من خوطب بهذه الآية أن صوم الثلاثة في الحج والسبع في المرجع عشرة أيام كاملة." ومن النص في السنة قوله ﷺ: "في كل خمس ذود شاة؛"[1] فهو على غرار الأول. فكان اللفظ في النصين معاً في غاية الوضوح في الدلالة على المعنى، وفي منتهى الظهور في تحديد المقصود، بحيث لا يتطرق إليه احتمال ولا يعتريه تأويل.

• **دلالة التضمن (الظاهر):**

دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء من معناه الذي وضع له، كدلالة البيع على الإيجاب فقط، فقد دل اللفظ هنا على جزء من مسماه لا على تمامه. وقد سميت تضمناً لتضمنها المعنى المقصود من استعمال اللفظ؛ فهو جزء منها لا تمامها. وعلى هذا فاللفظ هنا ظاهر في معناه لا نص فيه.

والظاهر لغة[2] خلاف الباطن. والظهور بُدوّ الشيء المخفي. وله في الاصطلاح الأصولي تعريفات عديدة ومتباينة حتى داخل المذهب الواحد،[3]

---

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي وأبو داود والنسائي، انظر
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٨٦، حديث رقم: ٧٠٤٠.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٩، حديث رقم: ١٥٦٧.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج٥، ص١٨، حديث رقم: ٢٤٤٧.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢٠، مادة: ظهر. وانظر أيضاً:
- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٦.
- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج١٢، ص٤٧٩، مادة: ظهر.

(٣) فالخلاف لا يقتصر على ما بين المتكلمين والحنفية في تحديد المصطلح بل يتجاوز ذلك إلى خلاف ملحوظ بين المتكلمين في اعتبار الحقيقة والمجاز معياراً في تحديد ماهية الظاهر وما ينطبق عليه، وفي المذهب الحنفي، الذي وإن ألغى هذا الاعتبار إلا أن له مدارس متعددة في تصور الظاهر، خاصة في علاقته بـ"النص" ...

أشهرها قولهم:[1] إن الظاهر هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر. أو إنه ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة. فاندرج تحته ما دل على "المجاز" الراجح. كما أنه يطلق على اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه غيره إفادة مرجوحة أو لم يفد. وبهذا يخرج النص، فإن إرادته ظاهرة بنفسه لا تحتاج إلى قرينة أو سياق أو مراعاة الحقيقة والمجاز. فهو بعيد عن الاحتمال والتأويل. أما الظاهر فهو على خلاف ذلك يحتمل أكثر من معنى، إلا أن الاحتمال راجح في المعنى الظاهر ومرجوح في المعنى الخفي. وهو بهذا درجة بين المحتمل والنص بحيث لو انتفى الاحتمال كان نصاً، ولو زاد حتى استوى المعنيان المحتملان فيه لصار مجملاً. وبهذا فالظاهر دون النص وفوق المجمل.[2]

ومن أمثلة الظاهر في أبواب أصول الفقه، وستأتي، دلالة "العام" على جميع أفراده، فهو ظاهر في استغراق جميع أفراده، نص في واحد فقط. يقول الأبياري المالكي: "وأما فهمنا من العام استغراقه لجميع أفراده ... فليس مقطوعا به؛ بل هو راجح؛ أي مظنون، لأن ألفاظه ظواهر فلا تدل على القطع إلا بالقرائن. وهذا هو المختار عند المالكية."[3]

ومن قبيل الظاهر -وسيأتي كذلك- "الأمر" فهو ظاهر في "الوجوب" محتمل في "الندب" أو مطلق "الطلب" أو "الإباحة". وكذلك "النهي" ظاهر في "المنع" محتمل في "الكراهة".

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه،** مرجع سابق، ج٤، ص٣١٧.

(٢) هذا على مذهب المتكلمين أما الحنفية فيقسمون ما فوق "المجمل" إلى ثلاث مراتب: "المفسر" وهو ما لا يرقى إليه احتمال لوضوح صيغته وشدة بيانه. ودونه، مما يعتريه احتمال، يشمل "النص" و"الظاهر". أما النص" فما اكتسب وضوحاً أكثر بسبب السياق والقرينة، وأما "الظاهر" فما كان على درجة الوضوح نفسها من "النص" إلا أنه دونه بسبب فقدان القرينة أو السياق.

(٣) الشنقيطي، **نشر البنود على مراقي السعود،** مرجع سابق.

- المنطوق غير الصريح (الالتزام):

هو المعنى أو الحكم الذي دل عليه اللفظ التزاماً لا وضعاً. وفيه:

• دلالة الاقتضاء:

▪ الاقتضاء لغة الطلب. وهو في اصطلاح الأصوليين "الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به."(١)

يستخلص من هذا التعريف ما يلي:

أن دلالة "الاقتضاء" لا تكشف عن معنى اللفظ انطلاقاً من صيغته ووضعه، بل من مقام دل على هذا المعنى وسيق له. لذا قيل إن هذا النوع من الدلالات سمي اقتضاء لأن المعنى يقتضيه لا اللفظ.

إن دلالة اللفظ على المعنى اقتضاء دلالة على معنى محذوف غير مذكور. لذا قال بعضهم: إن المقتضى "زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به، كأن النص اقتضاه ليصح في نفسه."(٢) ولذلك فدلالة الاقتضاء لا تكون أبداً إلا على محذوف دل المقام عليه، وتقديره ضروري، لأن الكلام دونه لا يستقيم لتوقف الصدق أو الصحة عليه.

إن كل معنى دل عليه اللفظ اقتضاء لا بصريح صيغته ووضعه لا يمكن اعتباره مفسراً للكلام محصلاً للفهم إلا إذا كان مدلوله مقصوداً للمتكلم موافقاً لإرادته. وهذا معنى اعتبارهم "المحذوف" أو "المقدر" شرطاً لصدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً. وهي أنواع دلالة الاقتضاء.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٨.

(٢) الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. **أصول الشاشي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ، ج١، ص١٠٩.

▪ أنواع دلالة الاقتضاء:

النوع الأول: وهو ما توقف الصدق عليه؛ أي ما كان المدلول فيه مضمراً لضرورة صدق الكلام. ومثاله قوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه."(1) فلو قدر ثبوت هذا النص باللفظ المذكور دون تقدير محذوف مناسب للسياق ولائق في فهم المعنى لكان الكلام كذباً، لبعد رفع ذات الخطأ فكثيراً ما يقع من الناس. لهذا قدر شارحو النص ألفاظاً بها يستقيم المعنى ويحسن الفهم، نحو "المؤاخذة" أو "الإثم"، أو نحو ذلك مما يناسب قصد الشارع ويوافق مراده.

ومن أمثلة المقتضى، ضرورة صدق المتكلم، قوله كذلك عليه الصلاة والسلام: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له؛"(2) فإنه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، لذلك اقتضى اللفظ تقدير ما يتم به المعنى. فكان: لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام.

النوع الثاني: وهو ما تتوقف صحة الكلام عليه شرعاً. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]. والمعنى: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر؛ إذ اقتضت صحة الكلام شرعاً تقدير فعل مناسب للمقام موافق لقصد الشارع. وقريب من هذا قوله جل وعلا: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] والمراد: أو به أذى من رأسه فحلق شعره.

النوع الثالث: ما ثبت اقتضاء لصحة المنطوق به عقلاً، نحو قوله تعالى على لسان إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا

(1) رواه البيهقي والطبراني، انظر:
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص٨٦، حديث رقم: ٧٠٤٠.
- الطبراني، **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٨، ص١٦١، حديث رقم: ٨٢٧٣.

(2) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٧٤٤، حديث رقم: ٢٤٥٤.

لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يوسف: ٨٢] وقد مر بنا في مبحث السياق وأهميته في الكشف عن معنى النصوص، فإنه لا بد من إضمار أهل القرية لصحة الملفوظ به عقلاً.

وقد أورد الإمام الشافعي الآية ذاتها في "الرسالة"(١) تحت عنوان "الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره" فقال: "قال الله تبارك وتعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يوسف: ٨١ - ٨٢]. فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم."

والآيات التي يشير إليها الإمام الشافعي هنا هي المذكورة في بحث له، سابق عن هذا، بعنوان: "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه."(٢) قال الشافعي رحمه الله: "قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣]. فابتدأ -جل ثناؤه- ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ...﴾ [الأعراف: ١٦٣] الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون." وقال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الأنبياء: ١١ - ١٢]. وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم. ولما

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٦٢.

ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين."

ومن نصوص القرآن الكريم التي يكشف معناها بدلالة الاقتضاء ويفهم قصد الشارع بها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ ۝٣﴾ [المائدة: ٣] وقوله قبل ذلك: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ ۝١﴾ [المائدة: ١]؛ فالمعنى: حُرم عليكم أكل الميتة وأُحل لكم أكل بهيمة الأنعام. ففي كلا النصين مقصود مقدر محذوف تقتضي صحة الكلام فيهما شرعاً استحضاره في قراءة النص واستثماره في فهم قصد الشارع قبل العمل به.

• **دلالة الإشارة:**

دلالة الإشارة هي "دلالة اللفظ على معنى ليس مقصوداً باللفظ في الأصل ولكنه لازم للمقصود، فكأنه مقصود بالتبع لا بالأصل."[(١)]

ومعنى ذلك أن دلالة الإشارة هي إشارة اللفظ إلى معنى ليس مقصوداً للمتكلم أصلاً بل تبعاً. من هنا يمكن القول: إن المعنى المستفاد إشارة من اللفظ لا تدعو إليه ضرورة؛ إذ يصح الاقتصار على المذكور دون تقديره.

ومثاله قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ ۝١٨٧﴾ [البقرة: ١٨٧]. فالآية تدل عبارةً على إباحة الاستمتاع والأكل والشرب في كل جزء من أجزاء الليل، وتدل إشارةً على صحة صوم من أصبح جنباً؛ لأن إباحة الجماع في الجزء الأخير من الليل الذي ليس بعده ما يتسع للاغتسال يلزم إصباحه جنباً. فصحة صوم الجنب معنى لازم للمقصود أصالة، وإن لم يكن هو مقصوداً إلا تبعاً.

---

(١) الشنقيطي، محمد الأمين. **مذكرة في أصول الفقه**، المدينة المنورة: مكتبه العلوم والحكم، ط. ٥، ٢٠٠١م، ص٢٢٢.

وقد تستثمر الإشارة في فهم كلام الشارع واستخلاص المقصود من الخطاب من نصين في موضعين متفرقين كما في دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله جل وعلا: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴿١٤﴾﴾ [لقمان: ١٤] على أن أقل أمد الحمل ستة أشهر. وهذا معنى غير مقصود أصالة من اللفظ ولكنه لازم له.

- **دلالة الإيماء:**

المقصود بدلالة الإيماء أو التنبيه، أن يذكر وصف مقترن بحكم في نص من نصوص الشرع على وجه لولم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان الكلام عارياً عن الفائدة. فدلالة الإيماء إذاً لا تكون إلا على علة الحكم خاصة، لذا فموضعها باب القياس في مسلك الإيماء. وإنما أوردناها هنا لأهميتها، بين وجوه دلالات المنطوق غير الصريح، في تفسير النصوص وبيان المراد. فمجموع أنواعها التي تحصر عادة عند الأصوليين في خمس -وهي تتعدى ذلك- لها أهمية واضحة في الكشف عن المعنى وتحديد المقصود.

فذكر وصف مقترن بحكم في نص من نصوص الشرع له وجوه لا تخلو جميعها من أهمية في بيان معنى اللفظ وتحديد قصد المتكلم. ومنها ترتيب الحكم على العلة بالفاء. ومثالها قوله ﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له،"[(١)] فالنص يدل إيماء على أن الإحياء للأرض الميتة هو علة الملك.

ومن دلالة الإيماء كذلك ترتيب الجزاء على الشرط ومثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣]؛ فجملة ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣] جواب مرتب على شرط ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣]. والمعنى كما نص عليه محمد الطاهر بن عاشور: "فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة، ولا تبدءوهم بالقتال، لأنهم غير ظالمين؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين."[(٢)]

---

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص ٧٤٣، حديث رقم: ١٤٢٤.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٩.

كان هذا منطوق الكلام، على مذهب جمهور العلماء، أقسامه وأنواعه، ونستكمله بما يعتري ألفاظه من حالات "العموم" و"الخصوص"، وما يندرج تحت هذا من "إطلاق" و"تقييد" و"أوامر" و"نواهٍ"، نخصص لكل واحد منها مطلباً حسب ما يناسب حجمه في الخطاب الشرعي ويجلي أهميته في فهم المراد وتحديد القصد.

٢- "العام" و"الخاص"

أ- العام:

- التعريف والصيغ:

• التعريف:

العام من العموم. ويدل في اللغة على الشمول والانتشار.[١] وهو في اصطلاح الأصوليين غير بعيد عن هذا المعنى، فهو "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر،" حسب ما أحاط به الإمام الزركشي من أقوال الأصوليين وتعريفاتهم في بحره.[٢] ومن أشمل التعريفات له قول الرازي في المحصول: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد."[٣] وقول ابن السبكي: "إنه لفظ يستغرق الصالح له دفعة واحدة بلا حصر."[٤]

(١) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٣. وانظر أيضاً:
- الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٧.
- الرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٧.

(٢) انظر تعريفاتهم في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٣.
- السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٨٦.

(٤) الأنصاري، **غاية الوصول شرح لب الأصول**، مرجع سابق، ص٥٩.

ومعنى استغراق الصالح أن يستغرق اللفظ ما يصلح له ويتناوله تناولاً كاملاً وشاملاً. والمراد بدفعة واحدة المرة الواحدة؛ فيخرج ما يمكن تناوله على سبيل البدل، وبذلك يستبعد من مفهوم العام المشترك والنكرة؛ وبلا حصر؛ أي إن دلالته ليست منحصرة، فهي غير متوقفة على جملة من أفراده بل تستغرقهم جميعهم.

ومن أمثلة العام قوله تعالى في مستهل عدد من آيات القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]؛ فهي من الصيغ الدالة على العموم لا على سبيل البدل المستفاد -مثلاً- من لفظ "القرء" الذي قد يفيد معنى الحيض أو الطهر، حيث إذا دل على أحد المعنيين استبعد الآخر. وإنما هي صيغة مفيدة لمعنى العموم دفعة واحدة وبحسب وضع واحد. واللفظ العام هنا ليس محصوراً بالوضع بحيث تتوقف دلالته على جملة من أفراده، بل يدخل في معناه جميع من ينطبق عليه وضعاً، فيدخل في الخطاب الناس كافة دون استثناء.

وعلى هذا فكل صيغة واردة في الخطاب الشرعي على هذا الوضع، وبالشروط المذكورة في التعريف سلفاً، معدودة مما قصد الشارع تعميم حكمه وشموله لما يدل عليه وضعاً. ولا يصح صرفه إلى غير ما يستفاد منه، صيغة ووضعاً، إلا إذا وردت قرينة تدل على أن المقصود خلاف ذلك.

- **صيغ العام:**

للعام صيغ لغوية موضوعة لإفادته وأداء معناه تيسيراً للتخاطب وتحقيقاً للغرض من وضع اللغة، وهو الإعلام والإفهام. ولا يعني هذا أن صيغ العموم وما يدل على معناه محصور في العموم اللغوي، بل يدل عليه إضافة إلى اللغة العرف والعقل. قال الإمام الرازي: "المفيد للعموم إما أن يفيد لغة أو عرفاً أو عقلاً."[(١)] فالعموم إذاً يستفاد من اللفظ إما من جهة اللغة أو من جهة العرف أو من جهة العقل.

---

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٦.

▪ العموم اللغوي:

حاصل ما يفيد العموم اللغوي، فيؤدى به العام بالمفهوم المذكور سلفاً، من جهة اللغة، أصناف حصرها بعضهم، مجملاً، في خمسة.[1] وهي تفصيلاً:

ألفاظ الجموع نحو "كل" كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ۝٢١﴾ [الطور: ٢١]، و"جميع" في نحو قوله جل وعلا: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ۝٤٤﴾ [القمر: ٤٤]، و"كافة" كما في الآية الكريمة: ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ۝٢٠٨﴾ [البقرة: ٢٠٨]، ونحو ذلك من ألفاظ الجموع كـ"معشر" و"معاشر" و"عامة" و"قاطبة" ونحو ذلك.

الجمع المعرف بـ"ال" الاستغراقية أو بالإضافة. ومعنى كون "ال" استغراقية أن تكون دالة على الشمول لا على معنى آخر من بين معان تضاف إلى "ال" في اللغة العربية.[2] ومثاله قول الله جل وعلا: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون: ١]. والجمع المعرف بـ"ال" الاستغراقية مفيد للعموم سواء كان جمعاً سالماً، مذكراً أو مؤنثاً، نحو: ﴿وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ ۝٣٥﴾ [الأحزاب: ٣٥]، أو جمع تكسير نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۝٥٣﴾ [الزمر: ٥٣]. أما الجمع المعرف بالإضافة فنحو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ۝١٠٣﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ فإن الصيغة دالة على العموم.

المفرد المعرف بـ"ال" الاستغراقية أو الإضافة. مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۝٢٧٥﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فإن حكم الحل يشمل كل بيع وحكم الحرمة يشمل كل ربا. وقوله ﷺ: "مطل الغني ظلم،"[3] يعم كل غني. أما الثاني

---

(١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢٩٥.

(٢) تكون "ال" في اللغة العربية، إضافة إلى معنى الشمول، للعهد ولبيان الحقيقة، كما تكون موصولة. ويدرك معنى العموم فيها أو غيره بالقرائن.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩٩، حديث رقم: ٢١٦٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٩٧، حديث رقم: ١٥٦٤.

فنحو قوله ﷺ: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته،"[(١)] فإنه يدل على حل عموم ميتات البحر.

النكرة الواقعة في سياق النفي أو في سياق النهي. مثال الأولى قوله ﷺ: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث،"[(٢)] ومثال الثانية قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴿٨٤﴾﴾ [التوبة: ٨٤]. فلفظا "وصية"، في النص الأول، و"أحد"، في الثاني، نكرتان الأولى في سياق النفي والثانية في سياق النهي، فأفادتا معنى العموم والشمول.

المبهم، كان من الموصولات أو أدوات الاستفهام أو الشرط.

فالأسماء الموصولة مثل "ما" و"من" و"الذين" و"اللاتي" و"اللائي". وهي كثيرة الاستعمال في أداء معنى العموم في الخطاب الشرعي. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴿٢٤﴾﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠]، وقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ ﴿٤﴾﴾ [الطلاق: ٤]، وغيرها.

وأسماء الاستفهام كـ"من" و"متى" و"أين" و"ما" و"ماذا" و"أنى". ومثاله قوله تعالى: ﴿مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنبياء: ٥٩]، وقوله: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ ﴿٣٧﴾﴾ [آل عمران: ٣٧]، وقوله: ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ ﴿٢١٤﴾﴾ [البقرة: ٢١٤]، وغير ذلك.

وأسماء الشرط نحو "من" و"ما" وهي في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله ﷺ: "من

---

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي وأبو داود والنسائي، انظر
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٣، حديث رقم ١١٢٧.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩، حديث رقم ٨٣.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠، حديث رقم: ٥٩.

(٢) القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٠٦، حديث رقم ٢٧١٤.

أحيا أرضا ميتة فهي له،"[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ ﴿٢٧٢﴾﴾ [البقرة: ٢٧٢].

▪ العموم العرفي:

الذي يفيد العموم عرفاً هو المقتضى. وصورته العموم المستفاد من عرف الاستعمال كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴿٢٣﴾﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإنه يفيد عرفاً تحريم جميع أنواع الاستمتاع.

▪ العموم العقلي:

وجامعه ما هو معتبر في الدلالة بالقياس على ما يأتي في بابه.

- دلالة العام:

لا شك في أن الغاية من الخوض في "العموم" ومتعلقاته، كما الحال في كل ما يعتري ألفاظ الخطاب الشرعي في دلالتها على المعاني، هي الكشف عن معنى اللفظ في حال وروده عاماً في كلام الشارع، وتقريبه إلى أذهان المكلفين وأفهامهم ببيان القصد من استعماله والغرض من إيراده.

وما تقدم في تعريف "العام"، وكونه مفيداً معنى الشمول والاستغراق، كافٍ في الجزم بأن اللفظ "العام" في الخطاب الشرعي يعم مجموع ما وضع له، ومتناول أفراده كافة وكل ما يندرج فيه، إلى أن ترد قرينة تصرفه عن العموم أو دليل يسحب عنه صفة الشمول، فيكون خاصاً بمعين غير مستغرق لمجموع الأفراد. وعلى هذا وجب اعتبار دلالة "العموم" فيما ورد عاماً، في الكتاب والسنة، أساساً من أسس الفهم عند تفسير النصوص وبيان معانيها.

والاتجاه المعتبر في فهم عمومات الكتاب والسنة معنى الشمول والاستغراق في اللفظ "العام"، وعدم حصره في أفراد إلا بقرينة، أو التوقف في ذلك وتعطيل النصوص، يعد توجهاً سليماً تؤيده أمور أهمها:

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص ٧٤٢، حديث رقم: ١٤٢٤.

• **الوضع اللغوي:**

فقد عرفت العرب "العموم" واستعملت له الصيغ الدالة عليه. حتى إن الإمام الشافعي في "الرسالة"، بعد أن أوضح ما هو معلوم من طبيعة اللسان العربي، عقد لـ"العام" عدة أبواب؛ باب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص، وباب في بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وباب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به الخاص ... وضرب أمثلة لكل منها بياناً للمراد، ثم قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره."(١)

وبذلك يكون القول بالعموم متسقاً مع الوضع العربي، ومع طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ووردت بها السنة النبوية الشريفة.

• **مسلك الصحابة:**

فالمرويات عن الصحابة رضوان الله عليهم، وهم الآخذون عن الرسول ﷺ -المبلغ المبين عن ربه- شاهدة على أخذهم بالعموم وعدم العدول عنه إلا بقرينة. ومن ذلك ما نقل عنهم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها؛ فرأى علي كرم الله وجهه أن "تعتد بأبعد الأجلين،" وهو الرأي المروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أيضاً.(٢) وفي الحامل في القرآن الكريم آيتان؛ الأولى قوله تعالى:

---

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٥١ - ٥٢.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٦٤، حديث رقم: ٤٦٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٢٢، حديث رقم: ١٤٨٥.

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣٤]، والثانية قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ﴿٤﴾﴾ [الطلاق: ٤].

وقد جادل أبو سلمة ابن عباس في المسألة وقال: إنما تعتد بوضع الحمل. وهو رأي أبي هريرة وابن مسعود وغيرهما. وقالت أم سلمة: "عدتها وضع حملها؛ هذه سبيعة الأسلمية توفي زوجها فما نشبت أن وضعت حملها فأمرها رسول الله ﷺ بأن تتزوج. فكان هذا نصاً في المعتدة الحامل.

وما وقع بين الصحابة في القضية يدل على عدم ردهم عموم القرآن وأخذهم به. ولم يثبت أن أحداً منهم جادل فيه بل كانوا في طلبٍ لدليل الخصوص لا دليل العموم. فمحاولاتهم كانت لتخصيص اللفظ "العام" وصرفه إلى ما يحقق مراد الشارع وقصده. وهذا يدل على اعتبارهم له والعمل به في غياب مخصص معتبر.

- **مسلك القرآن الكريم:**

في القرآن الكريم ما يدل على اعتبار العموم نحو قوله تعالى عن اليهود: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام: ٩١]، فرد جل وعلا بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام: ٩١]. فكان هذا رداً على اليهود، بيَّن به الله تعالى أنه قد أنزل كتاباً وأرسل رسولاً. ولو لم يكن العام يعم كل أفراده لما كان لهذه الإجابة معنى؛ فـ"بشر" عام و"شيء" عام.

وذكر(1) أن النبي ﷺ عندما نزل عليه قول الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال الشاعر عبد الله بن

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٤٣.

الزبعري: لأخصمن محمداً اليوم. فقال: يا محمد هذا عيسى عُبد، وهذه الملائكة عُبدت، فأين قولك: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]؟ ورد الله تعالى عنه قائلاً: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الزخرف: ٥٩ - ٦٠]. وأنزل سبحانه في شأن الملائكة: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٧]. قال القرطبي: "هذه الآية أصل في القول بالعموم وأن له صيغاً مخصوصة؛ خلافاً لمن قال: ليست له صيغة موضوعة للدلالة عليه. وهو باطل بما دلت عليه هذه الآية وغيرها. فهذا عبد الله بن الزبعري قد فهم "ما" في جاهليته جميع من عبد، ووافقه على ذلك قريش وهم العرب الفصحاء، واللسن البلغاء، ولو لم تكن للعموم لما صح أن يستثنى منها، وقد وجد ذلك فهي للعموم وهذا واضح."(١)

فهؤلاء الذين خصهم الله بالذكر لم يرضوا بالعبادة أبداً، ولو كان العام لا يعم لكان الجواب: إن ما تعبدون لا يعم هؤلاء، ولكن العموم ترك على حاله وبيّن له تخصيص هؤلاء لأنهم لم يرضوا بالعبادة.

- مخصصات العام وأنواعه:

• مخصصات العام:

المراد بتخصيص العام صرفه عن عمومه وقصره في بعض أفراده. فـ"التخصيص" إذاً بيان لما ليس مقصوداً من اللفظ العام ولا مراداً به. قال ابن الحاجب: "التخصيص قصر العام على بعض مسمياته."(٢) وقال الشوكاني: "هو إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص."(٣)

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٧.

(٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٥٢.

وقد اتفق جمهور العلماء على جواز تخصيص العام في حال توفر القرينة الدالة على ذلك.[١] ومذهب الجمهور على أن الدليل المخصص نوعان حسب ما دل عليه التتبع والاستقراء: الدليل المستقل وغير المستقل.

▪ المخصص المستقل:

و اسمه دال على معناه، فهو ما لا يكون جزءاً من النص العام الذي ورد به اللفظ. وأهم أنواعه المعتبرة عند العلماء: [٢]

الحس والمشاهدة: والمقصود هنا الإدراك بالحواس، فقد يرد النص الشرعي عاماً ويدرك الحس اختصاصه ببعض ما يشتمل عليه العموم؛ فيكون ذلك تخصيصاً له. ومثال ذلك: قوله تعالى حكاية عن بلقيس ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل: ٢٣]؛ وقد خُص اللفظ العام "كل شيء" بالحس لأن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها.

العقل: ونحوه النصوص العامة الواردة بتكاليف شرعية من غير تخصيص، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]. فالخطاب هنا عام يشمل حتى من لا يفهم من الناس كالصبي والمجنون وغيرهما، لكنهم خرجوا بدليل العقل.

العرف: ومنه القولي والعملي. والذي يخصص منه لفظ الشارع في حال

---

(١) مع اختلاف حاصل بين الجمهور والحنفية في الدليل الصارف لـ"العام" عن العموم هل يشترط فيه أن يكون مقارناً لـ"العام" ومستقلا عن جملته أم لا؟ ومذهب الجمهور أن "العام" كما يخصص بالدليل المنفصل يخصص بالدليل المتصل بشروط تضبط معنى التخصيص وتميزه عن غيره من المعاني، كالنسخ والقصر. في حين يرى الحنفية التخصيص غير محقق إلا بدليل منفصل مستقل؛ أما المتصل فهو جزء من الكلام غير مستقل بنفسه، ومن ثم غير مفيد بنفسه لأن المجموع هو الكلام المفيد، ولأن المعارضة لا تحصل إلا بالمستقل؛ فيكون التخصيص نوع جمع بين الدليلين.

(٢) هناك اختلاف بين العلماء في تحديدها وتفاوت في عدها، فمنهم من يضيف وينقص ومنهم من عد بعضاً منها مجرد قرائن دالة على التخصيص. وما نذكره هنا هو ما نحسبه مخصصات يقول بها المحققون من الأصوليين.

عمومه القولي دون العملي،[1] ففي قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥] البيع بالمعنى اللغوي هو المبادلة في المال وغيره، وفي الشرع مبادلة المال بالمال. ومن ثم فتفسير النص ثم فهمه لا يكون سليماً باعتماد العرف اللغوي في معنى اللفظ بل باعتبار عرف الشارع، فللشارع عرف في استعمال كثير من الألفاظ خالف فيه مدلولات اللغة وحقائقها. فوجب حمل تلك الألفاظ على مدلولاتها المعروفة في لسان الشرع لأنها وحدها الدالة على إرادة الشارع والمبينة قصده.

الإجماع: يقع التخصيص بالإجماع عند المحققين من الأصوليين، أو بمستنده لا به على رأي بعضهم.[2] ومهما يكن المخصص؛ الإجماع نفسه أو مستنده، علماً أن الأول لا يقوم إلا بالثاني، فإنه إذا تعارض حكم نص شرعي عام وإجماع على حكم يخالفه في مسألة هي من مشمولات ذلك النص العام فإنه يجب استثناء تلك المسألة من الحكم العام المنصوص عليه في الخطاب الشرعي، فتأخذ حكم الإجماع. فالإجماع -باتفاق- تفسير قاطع لإرادة المشرع. والتخصيص به يمثِّل أبينَ دليل على واقعية الشريعة ومرونتها في التعامل مع القضايا المتجددة والنوازل التي لا تنتهي.

ومن أمثلة التخصيص بالإجماع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴿٩﴾﴾ [الجمعة: ٩]؛ فقد أجمع العلماء على أن المرأة مستثناة من عموم الآية؛ إذ لا جمعة عليها، وعلى هذا تكون غير مقصودة للشارع في خطابه العام هنا.

نص الكتاب والسنة: ويقع التخصيص بهما في حالي الوصل والفصل. مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فالبيع لفظ عام

---

(١) خلافا للحنفية وجمهور المالكية.

(٢) قال ابن بدران: "الحق أن التخصيص يكون بدليل الإجماع لا بالإجماع نفسه." انظر:
- ابن بدران الدمشقي، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ص ١١٤.

يشمل كل ما يطلق عليه مبادلة مال بمال، والربا مبادلة مال بمال فدخل في هذا العموم، لكن الشارع خصه بحكم مخالف لحكم العام بنص مستقل موصول به في النزول، "وحرم الربا." فكان "البيع" -اللفظ العام- مصروفاً عن عمومه، فالربا لا يشمله الحل، حكم اللفظ العام، بل له حكم خصه به الشارع فأخرجه من شمول العام له.

ومن نصوص الشرع المخصصة بمنفصل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ۝٣﴾ [المائدة: ٣]؛ فلفظ الميتة من الصيغ الدالة على العموم، فتشمل كل أنواع الميتة من الحيوان في البر والبحر، لكن الرسول ﷺ المبلغ عن ربه استثنى من هذا العموم ميتة البحر فقال: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته،"[١] صارفاً بذلك العام عن عمومه، فتكون ميتة البر هي المقصود للشارع تحريمها، وميتة البحر مختصة بحكم الحل.

- الدليل غير المستقل:

وهو خلاف الأول، فإذا كان الدليل المستقل مخصصاً لعموم نص آخر منفصل عنه فإن غير المستقل مخصص لعموم نص يشمله، فهو جزء منه وفرد من أفراده. ومن ثم يكون غير تام بنفسه.[٢] وله عند من يقول به أنواع عدة أهمها: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة المعنوية، والغاية.

و من أمثلته في الخطاب الشرعي قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ۝١٠٦﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فقد أخرج الاستثناء في الآية المكره من العموم الشامل لكل كفر. فدل ذلك على أن الكفر الحرام المقصود للشارع هو الصادر عن المكلف رضاً واختياراً لا إكراهاً.

(١) حديث صحيح، رواه البيهقي وأبو داود والنسائي، انظر
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٣، حديث رقم ١١٢٧.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩، حديث رقم ٨٣.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠، حديث رقم: ٥٩.

(٢) ولعل هذا ما حمل الحنفية على عدم إدراجه ضمن مخصصات العام.

ومن الدليل غير المستقل كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ١٢﴾ [النساء: ١٢]؛ فالشرط في الآية الكريمة قصر استحقاق الزوج النصف على حال عدم الولد، ولولاه لاستحق النصف في عموم الأحوال. ونحوه قوله جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ٦﴾ [المائدة: ٦]؛ فقد قصرت الغاية في الآية -عند القيام إلى الصلاة- وجوب غسل عموم اليدين إلى المرافق فقط.

- **أنواع العام ودلالتها على المعنى:**

▪ أنواع العام:

يظهر من مسائل سلفت في العام أن وضعه في الخطاب الشرعي متعدد ومتنوع. فقد ثبت للعلماء بعد استقراء تام لنصوص الشارع وإدراكهم أساليب الخطاب فيها أن العام يرد في النص ويكون مراد الشارع به العموم، وقد يرد ويكون القصد منه الخصوص، وفي حال ثالثة يرد مطلقاً، لا تصحبه قرينة تفيد تخصيصه أو بقاءه على عمومه.

من هنا عد الأصوليون للعام أنواعاً ثلاثة:

النوع الأول: العام الذي أريد به العموم، وهو ما وردت معه قرينة تنفي احتمال التخصيص، فيكون معنى العموم فيه مراداً للشارع مقصوداً له. مثاله قوله تعالى: ﴿خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ١٩٠﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٢٠﴾ [المائدة: ١٢٠]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ١١﴾ [التغابن: ١١]. فالنصوص المذكورة وغيرها الواردة بنحو صيغتها تفيد العموم قطعاً، فلا تقبل تخصيصاً ولا حصراً. والعام فيها شامل لكل أفراده على وجه الدوام والاستمرار؛ إذ إن كل نص من هذه النصوص يقرر سنة إلهية ثابتة لا تتبدل ولا تتغير.

النوع الثاني: العام الذي أريد به الخصوص، وهو ما وجدت معه قرينة منذ وروده تدل على أن المراد بعض أفراده لا جميعهم. ومثاله قول الله جل وعلا:

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقد ورد في النص مع اللفظ العام قرينة "من استطاع،" فجعلت المراد منه من كان مستطيعاً، بعد شرط العقل والبلوغ، لا عموم الناس.

النوع الثالث: العام المطلق؛ وهو -كما تقدم- ما لم ترد قرينة تمنع إرادة تخصيصه ولا تنفي دلالته على العموم. ومثاله: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فلفظ "المطلقات" في الآية ظاهر في معنى العموم، ولا يمكن صرفه إلى معنى أخص إلا بعد قيام دليل التخصيص الذي يقوى على إثبات أن قصد الشارع محصور في أفرادٍ من العموم المستفاد من النص.

▪ دلالة أنواع العام على المعنى:

تقدم أن العام في حال وروده دون دليل مخصص أو قرينة صارفة يبقى على عمومه شاملاً لكل أفراده. فيكون الفهم والعمل به موافقاً لإرادة الشارع ومحققاً لغرضه والقصد من إيراده. دل على ذلك الوضع اللغوي وبه كان عمل الصحابة رضوان الله عليهم، والنبي ﷺ قبلهم. وهو مسلك القرآن الكريم؛ الأصل الأول في التشريع ومرجعيته الأولى في فهم الأحكام.

والنص الشرعي حين وروده عاماً يكون بإحدى حالين؛ عام لم يدخله التخصيص فبقي على عمومه، أو عام دخله التخصيص فانطبق الحكم فيه على بعض أفراده لا على مجموعها. وإذا كان جمهور العلماء متفقين على أن دلالة العام في الحال الثانية مفيدة الظن؛ إذ إن الغالب في الدليل المخصص أن يقوم على معنى هو علة قد توجد في بقية أفراد العام بعد تخصيصه، فإنهم مختلفون في دلالته في الحال الأولى؛ إذ يبقى العام على عمومه غير مخصص ولا محصور في أفراد دون مجموع ما يشمله اللفظ.

والمختار في المسألة ما ذهب إليه جمهور العلماء من كون دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص دلالة ظنية لا قطعية، فقد دل الاستقراء لنصوص الشريعة،

العامة منها، على أن التخصيص قد لحق أكثرها، فالغالب فيها عام لا يخلو من قصره على بعض أفراده. وترتب عن ذلك قولهم: "ما من عام إلا وقد خص منه البعض." وعلى هذا يكون كل عام في خطاب الشارع دالاً على كل فرد من أفراده احتمالاً إلا ما كان مصحوباً بقرينة تؤكد عمومه لكل مشمولاته قطعاً وتنفي عنه احتمال التخصيص، نحو ما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [التغابن: ١١] ونحو ذلك.

و القول بالظنية يعني أن النص ظاهر في هذا المعنى لا يصرف إلى غيره إلا بدليل معتبر مقبول.

هذا بعض من كثير في البحث الأصولي في العام؛ قضاياه ومباحثه. وفيه وقفنا عند معناه وصيغه ومخصصاته ودلالته على الحكم. ولا يخفى ما لجملة من القواعد المتعلقة باللغة وقصد الشارع في هذه البحوث من أثر بالغ الأهمية في استنباط الأحكام وبيان عمومات النصوص والتنسيق بينها وبين ما يعارضها من أدلة خاصة.

ب- الخاص:

- التعريف والدلالة:

• التعريف:

"الخاص" في "لسان العرب"[1] من الانفراد والتفرد. يقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد. وخص غيره واختصه ببره، ويقال فلان مخص بفلان أي خاص به وله به خصية.

والمطلع على اصطلاحات العلماء في "الخاص" يجدها غير بعيدة عن هذا المعنى. فمن أوضح تعريفاتهم له قول الشاشي: "الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد: زيد، وفي

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤، مادة: خصص.

تخصيص النوع: رجل، وفي تخصيص الجنس: إنسان؛"[1] وعلى هذا يكون "الخاص" هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد. وهو إما أن يكون موضوعاً لشخص معين كزيد وعمرو، وسائر أسماء الأعلام، أو للنوع كرجل وفرس، أو يكون للجنس كإنسان. ويرد "الخاص" موضوعاً كذلك لكثير محصور، كما في أسماء الأعداد؛ ثلاثة وأربعة وخمسة، أو لواحد بالمعاني، كالجهل والعلم ونحو ذلك. فهذه الصور كلها يتحقق فيها معنى "الخاص"؛ إخراج جزء مما يتناوله العام، أو قصر العام على بعض أجزائه.

• دلالة الخاص:

وانطلاقاً من السالف في الخاص؛ تعريفاً ومعنى وتمثيلاً، ومما استقرأ أهل الاختصاص من نصوص الكتاب والسنة، وعرف الشارع في التشريع، فإن دلالته على المعنى، بخلاف اللفظ العام، مفيدة القطع واليقين؛ بمعنى أن اللفظ الشرعي في حال وروده خاصاً فإنه يجب العمل بما دل عليه وعدم صرفه إلى معنى آخر قد يحتمله إلا بدليل معتبر مقبول. فالمراد بالقطع في اللفظ الخاص أنه لا يحتمل غير ما يدل عليه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس أنه لا يحتمل غير معناه أصلاً. فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام: ١٥١] يفيد قطعاً تحريم قتل النفس بدون حق، لأن صيغ النواهي من أنواع الخاص. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴿٥٦﴾﴾ [النور: ٥٦] يفيد وجوب الصلاة والزكاة وطاعة الرسول ﷺ؛ لأن صيغ الأوامر من الخاص كذلك، فكانت دلالة الأمر في النص مفيدة القطع. ومن ذلك كذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ

(١) الشاشي، **أصول الشاشي**، مرجع سابق، ص١٣.

عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ [النساء: ١١]. فالصيغ الواردة في النص: "الثلثين" و"النصف" و"السدس" و"الثلث"، ألفاظ خاصة تدل على معانيها الموضوعة لها قطعاً، وتترتب عنها أحكام قطعية لا يمكن صرفها عنها إلى غيرها، لأن الأعداد من قبيل الخاص.

- أنواع الخاص:

يظهر مما تقدم تعدد أنواع الخاص وتنوعها بحسب الصفة وباعتبار الحالة التي يرد بها، فقد يأتي في حال إطلاق أو تقييد، وقد يكون أمراً أو نهياً، وقد يأتي محصوراً بعدد معين، وغير ذلك. ونقف في المقبل من المباحث عند حالات نماذج للفظ الخاص، حين وروده مطلقاً أو مقيداً، أمراً أو نهياً، معتبرين في اختيارنا قوة حضوره في الخطاب الشرعي، أكثر من غيرها، وأهميتها البالغة في تفسير النصوص وبيان الأحكام.

وللأسباب ذاتها نخصص لها مطالب مستقلة تناسب حجم ورودها في النصوص الشرعية ووظيفتها في بيان خطاب الشارع وتفسيره. وعلى هذا يكون مجموع ما يستكمل به مبحث المنطوق في مطلبين: "المطلق والمقيد" و"الأمر والنهي."

٣- "المطلق" و"المقيد"

أ- "المطلق" و"المقيد": التعريف والدلالة:

- "المطلق": التعريف والدلالة:

• التعريف:

"المطلق" لغة من الإطلاق وهو الإرسال، من أطلق الشيء إذا أرسله.[1]

(١) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٩، مادة: طلق. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٢٥، مادة: طلق.

أما اصطلاحاً فلعلماء الأصول فيه تعريفات متنوعة، فهو "لفظ خاص يدل على فرد شائع في جنسه،" أو إنه "ما يدل على واحد غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه،" أو "هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي فقط مجردة عن كل عارض يلحقها."

وتلتقي هذه التعريفات وغيرها المجملة من أقوال الأصوليين[1] في دلالة "المطلق" على الحقيقة من حيث هي، فهو يدل على فرد غير مقيد لفظاً بأي قيد، شائع منتشر في جنسه. يقول الإمام الرازي في هذا الباب: "ما دل على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيودها، فنقول اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً فهو المطلق."[2]

فاللفظ "المطلق" هو ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه دون أن يكون هناك ما يقيده من وصف أو شرط أو زمان أو مكان أو غير ذلك. مثاله لفظ "الدم" في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ ﴿٣﴾﴾ [المائدة: ٣]؛ فهو لفظ شائع في جنس الدماء لم يقلل من شيوعه أي قيد من القيود فكان مطلقاً. ونحو ذلك لفظ "ولي" في قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي؛"[3] فـ"ولي" لفظ مطلق لتناوله واحداً غير معين من جنس الأولياء دون قيد يقيده.

---

(١) راجعها في:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٥.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٦٤.

(٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢١.

(٣) رواه أبو داود وابن ماجة والترمذي وغيرهم، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٣٥، حديث رقم ٢٠٨٥.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٥، حديث رقم ١٨٨٠.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٧، حديث رقم: ١١٠١.

• **دلالة المطلق:**

واعتباراً لكون المطلق نوعاً من أنواع الخاص، وقد تقدم، فإن دلالته على المعنى الذي وضع له قطعية، لا احتمال فيها بياناً وأداء إلا إذا ورد قيد يخرجه من إطلاقه فيقلل من شيوعه. ومن النصوص المبينة لذلك قوله تعالى في حكم المسافر أو المريض في رمضان: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ (١٨٤)﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ فلفظ "أيام" وارد في الآية مطلقاً غير مقيد لا بشرط ولا بصفة معينة ولا بغير ذلك، كالتتابع مثلاً. فاقتضى ظاهر اللفظ إيجاب العدد لا التتابع أو غيره مما يحتمل من القيود؛ إذ ليس في نص آخر ما يدل على تقييد الأيام بقيد ما. وعلى هذا فكل ما على المسافر أو المريض المفطر في رمضان هو مجرد القضاء دون اعتبار لأي شرط من الشروط ومنها التتابع، فقضاؤه في صومه ما تستكمل به عدة رمضان كانت الأيام متتابعة أو متفرقة.

ومن ذلك كذلك قوله تعالى في عدة المرأة المتوفى عنها زوجها: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ (٢٣٤)﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ فلفظ "أزواجا" وارد في النص بإطلاق ولم يثبت له قيد في نص آخر ولم يقم عليه دليل عند العلماء يقلل من شيوعه. وعلى هذا يكون المقصود للشارع مطلق الأزواج، دون شرط الدخول أو غيره. من هنا وجب الأخذ بمطلق اللفظ في تفسير النص وبيانه، وفي العمل به والامتثال له، فعلى المتوفى عنها زوجها العدة "أربعة أشهر وعشرا،" والدخول أو عدمه في حالها سواء.

- **"المقيد": التعريف والدلالة:**

• **التعريف:**

"المقيد" "ما كان من الألفاظ دالاً على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه"[1]. فـ"المقيد" إذا ما تناول معيناً أو موصوفاً بزائد على حقيقة جنسه. فهو دال على واحد توفر فيه قيد من القيود، فيكون في مقابل المطلق؛ إذ هو خال

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٤.

من القيد الذي يقلل من شيوعه. وعلى هذا يكون "المقيد" مطلقاً لحقه قيد. مثاله قوله تعالى في تحريم الدم المسفوح: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا ١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ فقيد الدم المحرم بكونه مسفوحاً، أما الدم الجامد فليس محرماً. ونحو ذلك في الحديث قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل،" فالشهادة هنا مقيدة بالعدل فخرجت عن مطلق الشهادة.

• **دلالة المقيد:**

ودلالة المقيد اعتباراً لكونه نوعاً من أنواع الخاص دلالة قطعية لا يجب صرفه عن مقتضاه إلا بدليل يلغي القيد ويدل على إرادة الإطلاق، كما في قوله تعالى في سياق المحرمات من النساء: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ ٢٣﴾ [النساء: ٢٣]؛ فقد أُلغي القيد الأول "اللاتي في حجوركم،" وأُعمل الثاني "اللاتي دخلتم بهن." فيكون الحكم جواز نكاح بنت الزوج غير المدخول بها وتحريمه في حال الدخول مطلقاً، كانت في رعاية زوج الأم أم لا. فإلغاء القيد الأول ثابت بدليل اكتفائه تعالى في سياق التحليل بنفي القيد الثاني فقط فقال: ﴿فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ ٢٣﴾ [النساء: ٢٣].

أما في حال عدم توفر دليل معتبر يصرف المقيد عما وضع له فيجب تفسير النص في ضوئه والعمل بمقتضاه. فقوله تعالى في كفارة القتل الخطأ: ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ ٩٢﴾ [النساء: ٩٢] دليل قاطع على إرادة الشارع لعدد محدد -شهرين كاملين- وبكيفية معينة -التتابع والاسترسال في الصيام- فاقتضى ذلك تفسيراً للنص يراعي دلالة ما وضع له اللفظ قطعاً، وامتثالاً لا يخرج المكلف من العهدة إلا بفعله كما هو مدلول عليه.

ب- حمل المطلق على المقيد: صوره وشروطه:

- حمل المطلق على المقيد وصوره:

المراد بحمل المطلق على المقيد بيان المقيد للمطلق بأن يقلل من شيوعه

وانتشاره في ما ينطوي تحته من أفراد. وأهمية البحث في المطلق والمقيد أصلاً، تكمن في كون اللفظ كثيراً ما يرد في نص من نصوص الخطاب الشرعي مطلقاً، ثم يأتي هو بعينه في نص آخر مقيداً بشرط أو صفة أو غيرها من صيغ التقييد، فيرد السؤال: هل يؤخذ في تفسير النص وبيانه، وفي تنزيله والعمل به، بالمطلق والمقيد، كل منهما في سياقه وفي موضعه، أم يحمل المطلق على المقيد، فيكون الحكم المراد للشارع هو المستفاد من اللفظ المقيد لا المطلق؟

إن اللفظ الخاص إذا ورد مطلقاً في نص ثم ورد هو بعينه مقيداً في نص آخر فإنه لا يخلو من أحد حالين: أولهما؛ أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، والموضوع والحكم متحدان، والثاني؛ أن يكون الإطلاق والتقييد في الحكم نفسه. ولهذا صور ثلاث: الأولى يرد فيها الحكم وسببه في النصين -المطلق والمقيد- متحدين، والثانية يختلف الحكم فيها بين المطلق والمقيد ويتحد السبب، والثالثة يتحد فيها الحكم ويختلف السبب. وبذلك تكون مجموع الصور التي يرد بها المطلق في اجتماعه مع المقيد في الخطاب الشرعي أربعاً تحتاج، في نطاق تفسير النص وبيانه، إلى نظر لتحديد ما يحمل فيه المطلق على المقيد وما لا يجوز فيه ذلك؛ فيعمل بكل منهما حيث ورد دون تعطيل للمطلق أو إلغاء للمقيد.

وحاصل ما توصل إليه البحث الأصولي على مذهب جمهور العلماء أن المطلق يحمل على المقيد في الصورة الأولى والثانية دون الثالثة والرابعة؛ إذ يفسر فيهما النص وفق دلالة اللفظ الخاص، مطلقاً كان أو مقيداً، ويعمل به وفق سياقه وفي موضعه دون ربط بين حالي الإطلاق والتقييد؛ فكل منهما مقصود لذاته.

وفي التالي وقفة مع الصور الأربع من خلال نماذج من النص الشرعي زيادة في بيان حمل المطلق على المقيد، وتقريباً لتفاصيل ذلك إلى أفهام المكلفين بعد المبينين.

الصورة الأولى: وفيها اتحد الحكم بين المطلق والمقيد واختلف السبب، فيحمل المطلق في السبب على المقيد. ومثاله حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين."(1) وفي رواية أخرى: "فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير. قال: فعدل الناس نصف صاع من بر."(2)

فموضوع الروايتين واحد، وهو زكاة الفطر، والحكم فيهما واحد، وهو وجوبها، لكن سبب حكم الوجوب في زكاة الفطر، وهو من يمون المزكي، مختلف حاله في النصين. ففي الرواية الأولى ورد مقيداً بوصف الإسلام، وفي الثانية ورد مطلقاً عارياً من أي قيد يقلل من شيوعه. من هنا حمل مطلق اللفظ في الرواية الأولى على اللفظ المقيد في الرواية الثانية. فوجب اعتبار الإسلام سبباً لوجوب صدقة الفطر، فلا يخرج بذلك المسلم الصدقة إلا عمن يمون من المسلمين.

الصورة الثانية: ويرد فيها الحكم وسببه، في النصين -المطلق والمقيد- متحدين. مثال ذلك: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۝٣﴾ [المائدة: 3] وقوله جل وعلا: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ۝١٤٥﴾ [الأنعام: 145]؛ فقد ورد لفظ الدم في النص الأول مطلقاً وفي الثاني مقيداً بكونه مسفوحاً. والحكم في النص الأول هو نفسه الحكم في الثاني وهو تحريم تناول الدم. والسبب واحد وهو ما يصيب الفرد من ذلك التناول. ومن ثم حمل العلماء المطلق على المقيد وكان مقصود الشارع في

(1) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج2، ص547، حديث رقم: 1432.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج2، ص677، حديث رقم: 984.

(2) الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج3، ص61، حديث رقم: 675.

النصين معاً تحريم الدم المسفوح وليس الدم مطلقاً. فالمقيد إذاً مبين للمطلق وموضِّح لقصد الشارع من إيراده.

الصورة الثالثة: وفيها يختلف الحكم بين المطلق والمقيد ويتحد السبب الذي بني الحكم عليه فيهما. وفي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد. مثال ذلك قوله تعالى في شأن الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله في التيمم: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ ﴾ [المائدة: ٦]. فالسبب وإن كان في النصين متحداً، وهو القيام إلى الصلاة، إلا أن الحكم فيهما مختلف، فهو في النص الأول وجوب الغسل وفي الثاني وجوب المسح، فاقتضى ذلك عدم حمل اللفظ المطلق -الأيدي في النص الثاني- على اللفظ ذاته الذي جاء مقيداً في النص الثاني. وبناء على ذلك يعمل بكل منهما حسبما يقتضيه المعنى والسياق الذي ورد فيه دون مراعاة لأمر آخر.

الصورة الرابعة: وهي خلاف الأخيرة، ففيها يتحد الحكم ويختلف السبب. مثال ذلك قوله تعالى في آية المداينة: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى في الشهود على مراجعة الرجل زوجه أثناء العدة من طلاق رجعي: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ [الطلاق: ٢]. فالحكم -جوب الإشهاد أو الندب إليه- متحد في النصين، ومن هنا حمل المطلق على المقيد وإن اختلف فيهما السبب؛ المداينة في النص الأول ومراجعة الزوج في النص الثاني، ويحمل المطلق على المقيد هنا لأن كلام الشارع واحد ومنطقه التشريعي متسق لا مجال فيه للتعارض والتنافي، ولا يجوز في حقه ذلك.

- شروط حمل المطلق على المقيد:

توخياً للدقة والضبط أحاط العلماء عملية حمل المطلق على المقيد بجملة من الشروط أحصاها الإمام الشوكاني عنهم وحصرها في سبع، بها يتحقق بيان

المقيد للمطلق، وبغيرها يدفع، فيكون كل منهما مقصوداً للشارع في سياقه، ويفسر الخطاب وفق ما دل عليه كما يعمل به في موضعه دون النظر إلى غيره. و من هذه الشروط:

- أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين. فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل المطلق على المقيد. وذلك كما في إيجاب غسل الأعضاء الأربعة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ٦﴾ [المائدة: ٦]، مع الاقتصار على عضوين في التيمم بقوله سبحانه: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ ٦﴾ [المائدة: ٦]؛ فإن الاتفاق حاصل على أن المطلق لا يحمل على المقيد في هذين النصين في آية الوضوء، لأن في الحمل إثبات حكم لم يذكر، وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما تقدم.
- ألا يكون للمطلق إلا أصل واحد، كما في تقييد ميراث الزوجين بأن يكون بعد الوصية والدَّين، وذلك بقوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ ١٢﴾ [النساء: ١٢] مع إطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من المواريث كلها مقيداً بأن يكون بعد الوصية والدَّين.
- أن يكون المطلق والمقيد على صورة لا يمكن معها الجمع بينهما إلا بالحمل؛ لأن إعمالهما ما أمكن أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما.
- ألا يذكر مع المقيد قدر زائد يشعر أن القيد إنما كان لأجل ذلك القدر الزائد، فإذا كان الأمر كذلك فالمقطوع به عدم جواز الحمل.
- ألا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك لم يصح حمل المطلق من النصين على المقيد منهما.

يتضح مما تقدم في كل من المطلق والمقيد أن "الإطلاق والتقييد" مبحث هام في علم أصول الفقه، فهو من أهم ما يحصل به البيان ويقع به الإفهام لنصوص الشريعة وأحكامها. وحمل المطلق على المقيد يمثل ثمرة هذا المبحث والغاية من دراسته وتقعيده. فالشريعة بما تمثل من وحدة متكاملة ينسق بين نصوصها المطلقة والمقيدة منطق تشريعي واحد إنما تفهم بإعمال المطلق والمقيد، كل في موضعه، حين يقصد الشارع ذلك، أو حمل المطلق على المقيد حين يتبين أن مراد الشارع يتجه نحو هذه الغاية فيقتضيها.

٣- "الأمر" و"النهي"

من أنواع الخاص باعتبار الصيغة الأمر والنهي. وبالأمر والنهي تثبت الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة، وبهما يتميز الحلال من الحرام. من هنا كان كل ما مر وما يستقبل من الكلام في هذا الفصل خادماً للأمر والنهي ومتعلقاتهما، فكل منهما يعرض له حال العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، كما أسلفنا قبل قليل. وكذلك فإن دلالة كل منهما على مقصود الشارع إما أن تكون منطوقاً صريحاً أو غير صريح -وقد تقدم- أو تكون مفهوماً موافقاً أو مخالفاً، وسيأتي. وقبل هذا كله فإن القصد من وضع البيان ومسالكه، ثم ضبط أسسه وقواعده، هو إجلاء مجال التكليف في ذهن المكلف، وتمييز المطلوب فعله من المأمور بتركه، نوعية ومنزلة. وقد استفيد من الفصل الأول من هذا الباب. فالأمر والنهي إذن يمثلان صلب التشريع وأساس فهمه وتطبيقه.

من هنا تعددت مسائل الأوامر والنواهي عند الأصوليين وتفرعت، وكان بعضها محل وفاق واتفاق، وأخرى محل تباين واختلاف يستدعي الكثير من النظر والتأمل قبل الفصل أو الترجيح. لكن نريد لكلامنا في هذا الباب أن ينحصر في ما يفيد في عملية تفسير النصوص وبيان الأحكام، تحصيلاً للإفهام، قصد الشارع من تنزيل الشريعة أوامرها ونواهيها. ولعل هذا يقتضي منا صرف النظر عن جملة من القضايا المتعلقة في البحث الأصولي بكل من الأمر والنهي،

والتي يعتريها خلاف كبير بين العلماء[1] نحسب ألا ثمرة له عملياً في فهم النص وتطبيقه، ولا فائدة له في تحديد ماهية ودلالة الأوامر والنواهي، المنصوص عليها في الخطاب الشرعي، والمطلوب الامتثال لها، حسب ما يقتضيه قصد الشارع ويوافق مراده.

و مجموع المسائل التي نراها ضرورية في تحقيق البيان المطلوب وتحصيل الفهم المنشود، من خلال ما هو مبسوط في باب الأوامر والنواهي عند الأصوليين، مسائل ثلاث؛ الأولى في حدهما، والثانية في الصيغ التي يردان بها في نصوص الكتاب والسنة، ثم الثالثة في دلالة كل منهما على الحكم المقصود للشارع.

أ- التعريف:

- تعريف "الأمر":

أوردت معاجم اللغة العربية "الأمر" بمعنيين:[2] "الحادثة" و"الطلب". وله فيها جمعان: "أمور" ويناسب المعنى الأول، و"أوامر" ويناسب الثاني؛ وبهذا جمع الأصوليون لفظ "الأمر" وإن كان مخالفاً لقياس وزانه؛ فـ"الفعل" لا يجمع على "فواعل" بل على "فعول".

أما اصطلاحاً فللأمر في البحث الأصولي تعريفات كثيرة ومتباينة. والمرتضى منها أنه: "القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به."[3] وعليه جمهور العلماء.[4]

---

(١) نحو اختلافهم في "حقيقة الكلام؛" هل هو حقيقة في اللفظ؛ أي القول، أم حقيقة فيما في النفس، أم أنه مشترك بينهما؟ وقد فصلوا في المسألة تفصيلا لا داعي له؛ فكلام الله تعالى المطلوب من المكلف فهمه والامتثال لمجموع أوامره ونواهيه هو القرآن الكريم لا نفرق فيه بين ما هو نفسي وما هو غير نفسي، وبين الملفوظ والمسموع وبين القائم بالذات وبين غيره. فمن القرآن نستمد الأحكام ونمتثل للشرع، أوامره ونواهيه.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٧.

وكون الأمر مقتضياً طاعة المأمور، معناه أن الأمر هو طلب لفعل. والفعل يدخل فيه القول والفعل والترك المدلول عليه بمثل: "دع" أو "ذر" أو نحو ذلك. أما الترك المدلول عليه بـ"لا تفعل" فلا يدخل فيه بل في معنى النهي، ويأتي.

ولا يشترط في حد الأمر معنى "العلو" بأن يكون الآمر أعلى درجة من المأمور، ولا "الاستعلاء،" وهي الصفة النفسية للآمر؛ صفة الغلب والقهر؛ [1] وذلك لورود نصوص في الخطاب الشرعي بعدد من صيغ الأمر المعروفة، دون اعتبار لشرط "العلو" أو "الاستعلاء" فيه. ومثالها، قوله تعالى على لسان فرعون وهو يخاطب قومه، وهم أقل منه منزلة وشأناً: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ۝٣٥﴾ [الشعراء: ٣٥]. فالصيغة هنا صيغة أمر لا يشترط في دلالتها على معنى الأمر "العلو" ولا "الاستعلاء."

- تعريف "النهي":

النهي لغة الكف، فهو خلاف الأمر.[2] واصطلاحاً "هو القول المقتضي ترك الفعل."[3]

ب- صيغ الأمر والنهي:

انطلاقاً من كون كل من الأمر والنهي قولاً يقتضي الفعل أو الكف، فإن صيغة الأمر هي "افعل"، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ۝٥٦﴾ [النور: ٥٦]، وصيغة النهي هي "لا تفعل"، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۝١٥٢﴾ [الأنعام: ١٥٢، الإسراء: ٣٤]. وصيغتا "افعل" و"لا تفعل" هما الصيغتان الأصليتان في أداء معنى الأمر والنهي. وتقوم مقامهما في

---

(١) وقد اشترطهما "المعتزلة" وذهب مذهبهم في ذلك بعض علماء الجمهور كالقاضي عبد الوهاب والقشيري وابن الحاجب والرازي والآمدي وغيرهم.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٥، ص٣٤٣.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص٦١.

أداء المعنى صيغ أخرى استعملها الشارع في التكليف، أمراً ونهياً. فقد يأتي الأمر بمادة فعل الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ ۚ (٥٨)﴾ [النساء: ٥٨]، ويكون بصيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر نحو قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ (٧)﴾ [الطلاق: ٧]، وقد يكون فعلاً مضارعاً بصيغة الإخبار المراد به الطلب والإنشاء كقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ (٢٣٣)﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وغير ذلك من صيغ الأمر الواردة في الخطاب الشرعي بصيغة "افعل" أو ما ينوب عنه ويفيد معناه، وهو متنوع وكثير.

أما النهي فيرد، إضافة إلى صيغة "لا تفعل" الأصلية فيه، بمادة النهي، نحو قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ (٩٠)﴾ [النحل: ٩٠]، وبالجملة الخبرية المستعملة في النهي، من طريق التحريم أو نفي الحل؛ مثال الأولى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ...(٢٣)﴾ [النساء: ٢٣]، ومثال الثانية قوله جل وعلا في شأن أخذ عوض من المطلقات: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا (٢٢٩)﴾ [البقرة: ٢٢٩][1]، وغيرها من الصيغ مما يجري مجرى ما ذكر.

وتعود صيغ الأمر والنهي في مجموعها، المذكورة منها وغير المذكورة، إلى قسمي الكلام العربي؛ الطلب والخبر. وقد ميز الإمام الشاطبي فيها بين صيغ صريحة في إفادة الطلب، وأخرى غير صريحة يستفاد منها الطلب بنوع من النظر والتعقل في معناها.[2]

- الأوامر والنواهي الصريحة:

الصريح من الأوامر والنواهي في الخطاب الشرعي هو كل ما تعلق بصيغة "افعل" و"لا تفعل" نحو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ (١٧٢)﴾ [البقرة: ١٧٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ (١٥١)﴾ [الأنعام: ١٥١]، وما

---

(١) من الآية ٢٢٧ من سورة البقرة.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٤.

يقوم مقامهما مما نبه عليه الإمام الشاطبي في آخر كتاب "المقاصد"، حين نص على أن مما يدل على قصد الشارع الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.[1] ومثاله في الأمر ما دل عليه المصدر في قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ ﴿٤﴾﴾ [محمد: ٤] فالمعنى: اضربوا الرقاب، وفي النهي ما دل عليه في قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴿٧﴾﴾ [الحجرات: ٧].

- الأوامر والنواهي غير الصريحة:

للأوامر والنواهي غير الصريحة في خطاب الشارع ضروب:

الضرب الأول: ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم، نحو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]، وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر. ومن النهي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تُنكح المرأة المرأة ولا تُنكح المرأة نفسها،"[2] وقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩] ... فهذا ظاهر الحكم وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

الضرب الثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر، وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي. وأمثلة هذا الضرب ظاهرة، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأعراف: ٨١]، وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ ﴿١٣﴾﴾ [النساء: ١٣]. وكذلك قوله جل وعلا: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وكذلك قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأعراف: ٣١]. ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ ﴿٧﴾﴾ [الزمر: ٧]، وغير ذلك من الأساليب

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٩٣.

(٢) البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٧، ص١١٠، حديث رقم ١٣٤١١.

الشبيهة بما في النصوص المذكورة، فإنها دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم من غير إشكال.

الضرب الثالث: وهو ما يتوقف عليه المطلوب، على حد تعبير الإمام الشاطبي؛[1] أي ما يتوسل به إلى المطلوب فعلاً أو تركاً. ومثّل له بـ"ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب"؟، و"الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده"؟ و"كون المباح مأموراً به،" بناء على قول الكعبي. واعتبر الإمام الشاطبي هذه المسائل، وما يشبهها من الأوامر والنواهي، لزومية للأعمال لا مقصودة لأنفسها. وفي حال اعتبارها -وهي من مسائل الخلاف كما هو معلوم في علم أصول الفقه- فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية.

ت- دلالة الأمر والنهي ومتعلقاتها:

- دلالة الأمر والنهي:

القصد من دراسة الأمر والنهي ومتعلقاتهما في البحث الأصولي، تعريفاً وصيغاً وغير ذلك، هو الوقوف عند دلالة كل منهما في كلام الشارع، ومراده منهما عند الإطلاق. وذلك بتعيين ما يدل عليه الأمر والنهي ضمن أنواع الأحكام، وإنزاله منزلته في مراتب التكليف. ولا شك في أن هذا يفسر عناية الأصوليين بدلالة الأمر والنهي وكثرة اختلافهم فيها وتنوع مذاهبهم في تحديدها.

وقارئ القرآن ومُطالع السنة يجد لصيغ الأوامر والنواهي معاني كثيرة ودلالات متنوعة منتشرة في الخطاب الشرعي، فقد يأتي الأمر دالاُ على الطلب على سبيل الاستحقاق، وهو الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة: ٤٣]، كما يدل على الطلب على سبيل الاستحباب، وهو الندب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴿١٩﴾﴾ [لقمان: ١٩]،

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٦.

ويأتي بمعنى الإرشاد كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ويرد الأمر مفيداً للإباحة. وقد ورد في نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ ٣١﴾ [الأعراف: ٣١]، ويدل على التهديد في مثل قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ٤٠﴾ [فصلت: ٤٠]، ومنه ما يدل على الإذلال والإهانة، كما في قوله جل وعلا: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]، وعلى الدعاء كما في قوله: ﴿رَّبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ ٢٨﴾ [نوح: ٢٨]، وغير ذلك من المعاني، وهي كثيرة حتى إن بعضهم أوصلها إلى ستة وعشرين معنى.[1]

أما النهي فتأتي صيغته في الخطاب الشرعي دالة على التحريم، كما في قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ١٥١﴾ [الأنعام: ١٥١]، وعلى الكراهة، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ ٨٧﴾ [المائدة: ٨٧]، وعلى الإرشاد إلى الأوفق كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ١٠١﴾ [المائدة: ١٠١]. وقد ترد صيغة النهي دالة على الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا ٨﴾ [آل عمران: ٨]، ولبيان العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ ٤٢﴾ [إبراهيم: ٤٢]، وعلى اليأس نحو قوله: ﴿لَا تَعۡتَذِرُواْ ٱلۡيَوۡمَۖ ٧﴾ [التحريم: ٧].

و إذا كانت صيغ الأمر والنهي ودلالتهما على المعنى ثم الحكم على هذا الحال، عدداً ونوعاً، فإن إفهام المكلف المطلوب وتحصيله المراد لا يكون إلا باعتبار القرائن الحافة بالطلب، فعليها المعول في تحديد مرتبة الأمر، هل هو للوجوب أم للندب أم للإباحة؟ والنهي، هل يفيد التحريم أم الكراهة؟

وقد تحدث الإمام الغزالي في "المستصفى"[2] عن القرائن التي تعرف بها منزلة كل أمر وكل نهي وارد في الكتاب والسنة، ودلالتهما على الحكم المراد، فقال عن نماذج منها: "فإن قيل وما تلك القرائن؟ قلنا أما في الصلاة، فمثل

---

(١) وهو صنيع السبكي.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ﴾ [النساء: ١٠٣]، وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض، إلى غير ذلك ..." فتعيين الوجوب حكماً شرعياً للصلاة لم يستفد قطعاً من صيغة الأمر الواردة في النص، فهي صيغة ظاهرة في الوجوب محتملة غيره، بل هو حكم مستفاد بقرائن واردة في نصوص أخرى، منها ما ورد فيه التهديد لتارك الصلاة، ومنها ما فيه تكليف بها ولو في حال شدة الخوف أو المرض أو غير ذلك.

وكحال الصلاة؛ فإن الوجوب في الزكاة لم يستخلص من مجرد الصيغة في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، بل مما اقترن بها في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ... فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ ﴾ [التوبة: ٣٤ - ٣٥]. فحكم الزكاة إذن مستخلص من مجموع النصوص الدالة على العقاب في حال الامتناع عن أداء هذا الواجب الشرعي، وليس من مدلول صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣].

وينطبق هذا على الصوم كذلك، فقوله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣] مفيد حكم الوجوب بتدخل قرائن تبين حقيقة مراد الشارع وقصده، نحو ما يستفاد من السياق البعدي للآية المذكورة، وهو قوله تعالى: ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٤]. كما أن حكم وجوب الصيام مستفاد كذلك من إيجاب تداركه على الحائض فكان قرينة ضمن قرائن.

وما قيل في صيغة الأمر في كل من الصلاة والزكاة والصوم ودلالة هذه الصيغة على الوجوب، استناداً إلى القرائن، يقال كذلك في النهي عن الزنا والقتل، فقد وردت فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا

تحصى، فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهراً، فيتطرق إليه الاحتمال.

فصيغة الأمر والنهي إذاً لا تعين دلالتها، أو يصرف معناها إلى حكم من الأحكام، إلا اعتماداً على قرائن خارجية تبين قصد الشارع وتحدد مراده؛ إذ إن قراءة الخطاب الشرعي، أوامره ونواهيه، لا يحصل بها الفهم المطلوب، بالكشف عن مقصود الشارع وتحديد المعنى المراد له من الأوامر أو النواهي، دون اعتبار للقرائن الخارجة عن صيغها واستثمارها في بيان النص وتفسيره.

من هنا كان رأي من يقول: إن الأصل في الأمر الوجوب وفي النهي التحريم، ما لم يقترنا بقرينة تصرفهما عن هذا الأصل، رأياً مجانباً للصواب، فتحديد ما دل عليه كل من الأمر والنهي من أحكام شرعية، وتعيين مراتب تلك الأحكام إنما يعول فيه -كما تقدم- على القرائن لا على مجرد الصيغة. يقول الغزالي: "إن مقتضى صيغة الأمر في اللسان طلب جازم، إلا أن تغيره قرينة. وقد فهمنا ذلك على الضرورة من فرق العربي بين قولهم: افعل ولا تفعل ... ولكن الوجوب يتلقى من قرينة أخرى؛ إذ لا يتقرر معناه ما لم يخف العقاب على تركه، ومجرد الصيغة لا يشعر بعقاب."[1]

فمرتبة المطلوب إذاً من وجوب أو ندب أو إباحة إذا كان أمراً، أو تحريم أو كراهة إذا كان نهياً، إنما تُتَلَقَّى من معهود الشرع وليس من مدلول الصيغة. من هنا نفى ابن رشد دلالة الصيغ بذاتها لغوياً على الأمر وأحرى من ذلك على الوجوب أو الندب، لأن هذه المعاني -على حد تعبيره- معان شرعية وليست بمعان جمهورية،[2] فالعرب لم تكن على علم بمعاني الوجوب والندب والحرام والمكروه والإباحة قبل نزول الوحي، فهي أحكام شرعية تتلقى من معهود الشرع، ومراتب مصحوبة بقرائن تؤكد تمايزها وتفاوتها تحقيقاً لإرادة

---

(١) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، مرجع سابق، ص٢٠ - ٢١.

(٢) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، مرجع سابق، ص٤٧.

الشارع وقصده. ومن ثم كانت القرائن أساس فهم أحكام الشارع وتمييز مراتب الأوامر والنواهي، وهي المعتمد في إدراك المقصود من الخطاب، أمراً ونهياً.

- متعلقات دلالة الأمر والنهي:

يتعلق بدلالة الأمر والنهي مسائل كثيرة، بها تستكمل معالمها وتتحدد. ومن هذه المسائل، ولعلها الأهم لما لها من أثر في تفسير النص وبيان معناه، دلالة الأمر والنهي على الفور والتكرار، ودلالة الأمر بعد الحظر، ثم أثر النهي في المنهي عنه.

• الفور والتكرار في الأمر والنهي:

مما له علاقة بفهم المكلف حقيقة ما كلف به، أمراً أو نهياً، دلالة صيغتهما الواردة في النص، محل التكليف، على الفور والتكرار، في حال الإطلاق وفي حال التقييد. ومعنى دلالة الأمر والنهي على الفور هل على المكلف المبادرة بالامتثال دون تأخير في الفعل وفي الترك؟ أم هي على التراخي فيأتمر متى شاء وينتهي متى أراد؟ أما التكرار فيهما، فالمراد به هل المكلف مطالب بفعل المأمور به وترك المنهي عنه على وجه الدوام، أم تكفي فيهما المرة الواحدة تخرجه من عهدة التكليف بمجرد الفعل في الأمر والترك في النهي؟

- الفور والتكرار في الأمر: وحصيلة ما يمكن قوله في المسألة أن الأمر، في صيغته المطلقة، لا يدل على فور أو تراخ، وإنما يدل على مطلق الطلب -وقد تقدم- لأنه ليس في لفظ الأمر المجرد عن القرينة ما يقتضي وجوب التعجيل بفعل المأمور به، ولا ما يقتضي جواز التأخير، فكان لا بد من الاعتماد على القرائن لتحديد المجال الزمني الذي يبرأ المكلف عن العهدة إذا امتثل فيه مطلق الطلب.

وهكذا يرجح في نظرنا أن الأمر المطلق يدل على مجرد الطلب دون إشعار بالوحدة أو التكرار. ويعتبر المكلف ممتثلاً بالمرة الواحدة، فإذا قامت قرينة تشعر بالتكرار لا يكون امتثاله مقبولاً شرعاً إلا بتكرار المطلوب أخذاً بالقرينة الدالة

على إرادة ذلك وقصد الشارع إليه. فالأصل إذاً الاقتصار في تفسير النص على أقل ما يتحقق به وجود المأمور به، وإذا وجدت قرينة تدل على غير ذلك جنحنا إليها واعتبرناها في فهم النص وتطبيقه.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ١٨٥﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ فقد دل الأمر في هذا النص على التكرار ولم يكن ذلك من ذات الأمر الصيغة، وإنما كان من تعليق هذا الأمر -وهو طلب الصوم- على شرط متكرر -وهو شهود الشهر- فعلى المكلف كلما شهد الشهر أن يصوم، ولا يخرج عن عهدة الامتثال إلا بذلك.

وهكذا: فالأصل في مدلول الأمر مطلق الطلب وما وراء ذلك، بداراً أو تكراراً، لا بد للقطع بثبوته من قرينة خارجة عن الصيغة. فالأمر المجرد عن القرائن لا يفيد غير مجرد الطلب، ومتى أتى المكلف بالمطلوب، في الأمر الذي على هذا الحال، فقد امتثل في أي وقت فعل ذلك.

وما قيل في دلالة الأمر، في صيغته المطلقة، على الفور والتكرار ينطبق على دلالته عليهما، في صيغته المقيدة، فالأوامر المقيدة بالإضافة أو الشرط أو الصفة أو الوقت لا تفيد الفور والتكرار إلا بقرينة. وبذلك تكون دلالة المذكورات الأربعة على البدار والتكرار، ليس من ذاتها ولا من إضافتها ولا من علتها، وإنما من قرينة أخرى توجب ذلك. فالشرط لا أثر له من حيث ذاته أو صيغته في تحديد دلالة الأمر على التكرار، والدليل أنه -كما يقول الغزالي- "ليس ذلك بموجب اللغة ومجرد الإضافة بل بدليل شرعي في كل شرط."[1]

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى التمييز في ذلك بين الشرط والعلة، فاعتبر التكرار في الأمر المعلق بالعلة دون المعلق بشرط. قال الإمام الزركشي: والحاصل أن المعلق على سبب كـ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ٧٨﴾ [الإسراء: ٧٨]، و﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ ٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿فَٱجۡلِدُواْ ٢﴾ [النور: ٢] في الآيتين يتكرر بتكرره

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦.

اتفاقاً، "والمعلق على شرط هو موضع الخلاف."[1] لكن الغزالي نبه إلى أن التكرار بالتعليل ليس من ذات العلة بل لقيام الدليل على صحة القياس. يقول: "قلنا العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول. وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى، وهو التعبد بالقياس. ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: "الحكم يثبت بها، فاتبعوها."[2] فالتكرار في الأمر المقيد بالعلة إذاً لا يقوم على العلة ولا يستفاد من تكرارها بل من جهة القياس، بناء على أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية.

- الفور والتكرار في النهي: إذا كانت دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وعلى الوحدة والتكرار، مبنية أساساً على القرائن الخارجية دون الصيغة الوارد الأمر بها، فإن النهي على خلاف ذلك يدل على طلب الكف عن المنهي عنه، والكف يكون فور صدور النهي. وكما يدل النهي على الفور فإنه يدل على التكرار، فلا يكون المكلف ممتثلاً إلا بامتناعه عن المنهي عنه فوراً وعلى وجه الدوام، وعلى هذا فالأمر والنهي وإن اشتركا في كون كل منهما للطلب، فإن النهي يدل على الانكفاف عن المنهي عنه دائماً وعلى الفور، بخلاف الأمر الذي يحتاج في دلالته، على الوحدة أو التكرار وعلى الفور أو التراخي، إلى قرينة خارجية، كانت حالية أو مقالية كما تقدم. فالنهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ١٥١]، نهي يعم كل قتل، وفي جميع الأوقات، وعلى سبيل الدوام، ولا يخرج المكلف من عهدة الامتثال إلا بالانتهاء عن ذلك فوراً ودائماً، إلا إذا قام الدليل على تخصيص عموم النص كما الحال في "القتل بحق."

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢١.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٨٦.

ومما له علاقة بفهم المكلف حقيقة ما كلف به، أمراً أو نهياً، دلالة الأمر بعد الحظر في باب الأوامر، وأثر النهي في المنهي عنه في باب النواهي.

• **الأمر بعد الحظر:**

ومعنى دلالة الأمر بعد الحظر، أن يسبق المنع من شيء ثم يرد الأمر به. فما مفاد هذا الأمر؟

المختار في هذه المسألة -المختلف فيها أصولياً- أن الأمر الوارد بعد الحظر يرفع الحظر ويعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل النهي، أمر وجوب أو ندب أو إباحة. ومن الأوامر التي جاءت بعد الحظر ثم عادت إلى سابق عهدها قبل ورود الحظر عليها قوله ﷺ لفاطمة بنت حبيش، وقد كانت تستحاض: "إنما ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلي الدم عنك."[1] فقد نهاها ﷺ عن الصلاة في أيام الحيض المعتادة ثم عاد فأمرها بها، أَمْرَ وجوب عند زوال المانع، فرجع الحكم إلى ما كان عليه قبل ورود الحظر، وهو الوجوب.

ومن أمثلة الأوامر التي جاءت بعد الحظر فرفعت حكمه فعادت إلى ما كان عليه الحكم قبل، أمره صلى الله عليه وسلم، أمر استحباب، بزيارة القبور لما فيه من تذكر الآخرة والاتعاظ بالموت. وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن ذلك لحكمة تتعلق بقطع الصلة بما قد يتصل بمظاهر الوثنية وعادات الجاهلية في هذا الباب. ثم بعد الحظر أمر بها فقال ﷺ: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها." فعاد الحكم إلى أصله الذي كان عليه قبل الحظر، فقد كانت زيارة القبور مندوبة لما فيها من حكم مذكورة.

و من ذلك كذلك منع الشارع من الاصطياد في حال الإحرام بعد أن كان

---

(١) حديث صحيح، رواه مالك وأبو داود، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٤، حديث رقم: ٢٨٣.
- الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص٦١، حديث رقم: ١٣٥.

مباحاً، قال تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴿٩٦﴾﴾ [المائدة: ٩٦]، وقال كذلك: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴿١﴾﴾ [المائدة: ١] ثم عاد فأمر به بعد التحلل بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴿٢﴾﴾ [المائدة: ٢]. فبقي حكم الصيد على الوجه الذي كان عليه قبل الحظر، فكان حكمه الإباحة لا التحريم.

يظهر من الأمثلة المذكورة أن الحظر قرينة على رفع الحكم الثابت للمأمور قبل وروده. وعلى هذا فزوال الحظر لا يعني إلا انتفاء المانع من الحكم السابق، فيبقى الأمر على ما كان عليه قبل الحظر واجباً أو مندوباً أو مباحاً، حسبما دلت عليه القرائن في فهم الصيغة التي ورد بها الأمر.

• **أثر النهي في المنهي عنه:**

ومعنى أثر النهي في المنهي عنه؛ هل النهي يدل على فساد المنهي عنه؟ وحاصل ما نقرره في المسألة أن النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه الذي لا يتم إلا به يقتضي فساده في جميع الأحوال والأزمنة، والنهي عنه للوصف الملازم يقتضي فساده ما دام ذلك الوصف، والنهي عنه لوصف مفارق أو لأمر خارج يقتضي النهي عنه عند إيقاعه متصفاً بذلك الوصف، وعند إيقاعه في ذلك الأمر الخارج عنه، لأن النهي عن إيقاعه مقيداً بهما يستلزم فساده ما داما قيداً له.[1]

فالنهي عن الشيء يستلزم فساد المنهي عنه كيفما كان وضعه، كان منهياً عنه لذاته أو لجزئه أو لوصف لازم أو غير لازم. ومثال المنهي عنه لذاته قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴿٢٢١﴾﴾ [البقرة: ٢٢١]. فالعقد على المشركة باطل شرعاً لنهي الشارع عنه لذاته، ولا يترتب عليه أي أثر من الآثار المترتبة على العقود المشروعة التي من جنسه، فلا يثبت به نسب ولا توارث ولا مصاهرة... ومن المنهي عنه لوصف لازم نهيه عليه الصلاة والسلام عن البيع بشرط؛[2] فكل بيع مقيد بشرط فيه منفعة غير المترتبة عن البيع، كأن يشترط البائع على المشتري خدمة يقدمها له

(١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٢٨٤.

(٢) البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٣٦، حديث رقم ١٠٦٠٩.

لإتمام البيع، فهذا الوصف يفسد البيع ويجعله باطلاً لا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي عُهِدَ من الشرع ترتيبها على عقد البيع الصحيح. ومن المنهي عنه لوصف غير لازم النهي عن البيع وقت النداء للصلاة يوم الجمعة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ﴿٩﴾﴾ [الجمعة: ٩]. فالبيع وقت النداء يقع باطلاً ولا يترتب عليه شيء شرعاً.

وعلى هذا فالنهي يدل على فساد المنهي عنه في جميع الأحوال وفي كل الأزمنة، في العبادات وفي المعاملات على حد سواء؛ لأن الشارع إذا طلب فعلاً ونهى عن أن يكون متصفاً بوصف لم يصح فعل المطلوب مقروناً بذلك الوصف. ففي ذلك مخالفة للمطلوب وبعد عن المقصود. والمعتمد في تحديد أثر النهي في المنهي عنه ليس صيغة النهي ولفظه، بل القرينة هي الدالة على ذلك، تحدد قصد الشارع وتبين مراده. قال الغزالي: "وإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟ قلنا النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه. ويعرف فوات الشرط، إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإما بنص، وإما بصيغة النفي كقوله: "لا صلاة إلا بطهور"[(١)] و"لا نكاح إلا بشهود،"[(٢)] فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط. وأما القياس على منصوص، فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط، فيدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي."[(٣)] ففساد المنهي عنه إذاً لم يستفد من صيغة النهي بل من أمر خارج عن لفظه.

- **المقاصد ودلالة الأمر والنهي:**

تقدم القول إن الأمر اقتضاء فعل والنهي اقتضاء كف. وهو المعنى الذي

---

(١) أورده الترمذي بلفظ: "لا تقبل صلاة بغير طهور ...،" انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج١، ص٥، حديث رقم: ١.

(٢) أورده الطبراني بلفظ: "لا نِكَاحَ إِلا بِوَلِيٍّ، وَشُهُودٍ،" انظر:
- الطبراني، **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٦٣، حديث رقم: ٥٥٦٥.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٤.

يستفاد لهما من أصل الوضع. ولا يمكن صرف الأمر الوارد في الخطاب الشرعي إلى وجوب أو ندب أو إباحة، ولا النهي إلى تحريم أو كراهة، إلا بأمر زائد عن ذات الصيغة، يتلقى مما رتبه الشرع عليه من ثواب أو عقاب، يشعر به خطاب آخر قد يقارنه أو يتأخر، فيبين قصد الشارع من هذا التكليف ويحدد مراده منه. وهذا ما اصطلح عليه الإمام الغزالي بـ"القرائن"، وقد تقدم.(١) فمن مجموع تلك القرائن، حالية أو مقالية، يظهر مقصود الشارع ويتحدد مراده من كل تكليف، أمراً كان أو نهياً.

ويظهر من هذه القرائن المصاحبة لكل تكليف لتبين حقيقة ما يدل عليه، أن قصد الشارع لا يقتصر على تحديد المعنى المطلوب، بل إلى ترتيب تكاليف الشريعة وتنزيلها منازل متفاوتة بعضها فوق بعض. وهو ما استقر عليه الحال في عهد الرسول ﷺ وصحابته الكرام. فموجبات الأوامر والنواهي في أفهامهم ليست على وزان واحد ولا بدرجة متساوية، بل هي واردة بمنازل متفاوتة حسب ما تدل عليه القرائن ويحدده قصد الشارع.

من هنا كان للمقاصد أهمية كبيرة في تحديد ليس دلالة الأوامر والنواهي في النصوص الشرعية فحسب، بل وفي تحديد منازلها وتعيين مراتبها. ومن ثم كان كل تغييب لهذا المبدأ الهام تفويت للبيان المناسب وتحصيل لمعنى غير مقصود. وهذا ما حدا بالإمام الشاطبي، بعد تتبع له دقيق لنهج النبي ﷺ وصحبه الكرام في بيان الأوامر والنواهي ونظرهم إليها على أنها ليست على وزان واحد؛ إذ إن بعضها آكد في قصد الشارع من بعض، إلى التأكيد على أهمية اعتبار القصد في تفسير الخطاب. فلو أسقطنا معيار المصالح والمفاسد المترتبة على خطاب التكليف، واكتفينا في تحديد المعنى على مجرد الصيغة وما يدل عليها ظاهرها، لم يستقم لنا الحديث عن تنوع في الأحكام ولا تفاوت في مراتبها، فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، وإنما تقع التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة وفي أي مرتبة

---

(١) راجع: دلالة الأمر والنهي في الصفحات السابقة.

تقع باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، لا بمجرد الصيغة واتباع النصوص. فهذه وإن عُلِمَ منها بعض فالأكثر منها غير معلوم. فاعتبار مجرد الصيغة في تحديد دلالات الأوامر والنواهي ومرتبة ما دلت عليه لا يفي بالغرض ولا يعين المطلوب، وإلا لزم في الأمر والنهي ألا يكون كل منهما في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، وهو خلاف الواقع والمعقول.[١]

فاقتناص دلالات الأوامر والنواهي إذاً لا يتأتى بمجرد الحمل على الظاهر دون الالتفات إلى المعاني، بل إن اعتبار المصالح فيها مطلوبة شرعاً بلا خلاف. ومن ثم فلا يكتمل تفسير لمفسر ولا يستقيم فهم لمستفهم إلا مع استحضار المصلحة واستثمارها في قراءة النص وتحديد المراد منه، وإلا كان مخالفاً للشارع من حيث يقصد موافقته. يقول الشاطبي: "قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر."[٢]

وما ذكر في الأمر قال نحوه في النهي، وأورد لهما أمثلة تبين أهمية إعمال المصلحة في تحديد ما تدل عليه صيغهما من أحكام ومنازل هذه الأحكام. واعتبر من ذلك نهيه ﷺ عن بيع الغرر[٣] وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهي وبيع حبل الحبلة والحصاة وغيرها؛ فلو أخذنا في هذا الحديث بظاهر اللفظ واكتفينا في المنهيات عنها -المذكورة وغير المذكورة- بمجرد ما تدل

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٥٠ - ١٥١.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٥٣، حديث رقم: ٢٠٣٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٥٣، حديث رقم: ١٥١٣.

عليه الصيغة لامتنع علينا بيع كثير مما يجوز بيعه وشراؤه، كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها وغيرها مما فيه وجه مغيب، كالديار والحوانيت المغيبة الأسس وما أشبه ذلك ولم يأت فيه نص يجوزه، وهو كثير. ثم قال الشاطبي: "ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب. فهو مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده."[1]

يستفاد من هذه الوقفة عند الأوامر والنواهي في البحث الأصولي:

- أن الأمر والنهي -وقد تقدم- يمثلان صلب التشريع وأساسه. من هنا كان باب التكليف هو الغاية من دراسة علم أصول الفقه، فكل مسائل هذا العلم خادمة لهذا الباب، مسخرة لبيانه وتوضيحه، بل إن أي بحث نظري في علم أصول الفقه لا يترتب عليه بيان للأوامر والنواهي وتوضيحها، نوعاً ومرتبة، ولا يخدم هذا الغرض، بحث عار عن الفائدة بعيد عن أداء وظيفة هذا العلم والقصد من وضعه.

- إن للقرائن، حالية كانت أو مقالية، وللقصد كذلك، أثر واضح في تفسير الأوامر والنواهي وتحديد دلالاتها على الحكم. فلا بيان يستقيم، ومن ثم لا فهم يتحصل في المطلوب شرعاً إلا باستحضار الآليتين معاً -القرائن والقصد- واستثمارهما في قراءة النص وتحليل الخطاب.

ثانياً: دلالة المفهوم

١- المفهوم وأقسامه

أ- تعريف المفهوم:[2]

إذا كان المنطوق هو "ما دل عليه اللفظ في محل النطق،" فإن المفهوم هو

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٠ - ١٥٢.

(٢) الشنقيطى، **مذكرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٢١.

"ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق." فالمفهوم إذاً هو دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام. وبذلك يكون هذا النوع من الدلالة دلالة لفظية لا عقلية. وهو قسمان؛ "مفهوم الموافقة" و"مفهوم المخالفة".

ب- أقسام المفهوم:

- مفهوم الموافقة:

المراد بمفهوم الموافقة "أن يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق."[(١)]

يفهم من هذا التعريف أمران: أولهما أن هذه الدلالة دلالة لفظية لا عقلية، وثانيهما أن هذا القسم من المفهوم إنما سمي "موافقة" لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور.

ويشترط في اعتبار دلالة الموافقة على الحكم ألا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به. وعلى هذا فمفهوم الموافقة معتبر في بيان النصوص وتفسيرها إذا كان أحد نوعين؛ أولهما: ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم المسند إلى المذكور؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإنه يدل على تحريم الضرب من باب أولى، والثاني: ما كان المسكوت عنه، المفهوم من الكلام، مساوياً في الحكم للمذكور المنطوق به، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠]، فهو دال على أن إتلافها من قبيل أكلها. فكلا النوعين "موافقة"[(٢)] يفسر بها النص، ويعمل به وفق ما تدل عليه وتفيده.

---

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٤.

(٢) وتسمى عند بعض الأصوليين أيضا "لحن الخطاب" و"فحوى الخطاب"، في حين يسميها آخرون منهم "لحن الخطاب" إذا كان المسكوت عنه مساويا للمذكور في الحكم، و"فحوى الخطابّ" إذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور. فالقسمان إما قسيمان لـ"الموافقة" أو قسمان لها. وهذه من الاختلافات الاصطلاحية التي ليس لها ثمرة عملية تذكر.

- مفهوم المخالفة:

• التعريف:

مفهوم المخالفة، ويسمى كذلك "دليل الخطاب" لأن الخطاب دل عليه أو لأن دليله من جنس الخطاب، هو "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت." ومعنى ذلك أن الكلام دال على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت بسبب انتفاء قيد من قيود المنطوق. ويفهم من هذا أمران:

أولهما: أن النص إذا ورد في واقعة معينة، متضمناً لقيد يقيد الحكم المضمن فيه، بصفة أو شرط أو عدد أو ما شابه، دل ذلك على أن الشارع قد اعتبر القيد أساساً في تشريع هذا الحكم، فكان مبنى له وأساساً لا يمكن إغفاله في تحديد مراد الشارع وقصده، إلا إذا قامت قرينة أو دليل على أن غرضه من التقييد شيء آخر غير ما يستفاد لغة من القيد.

ثانيهما: أن هذا النوع من الدلالة غير منبن على مجرد اللغة، بل عليها وعلى منطق الشارع وعرفه في التشريع. ومن ثم يكون المعتبر في استخلاص الأحكام بمفهوم المخالفة اللغة ومنطق التشريع معاً. فقد يتوفر الأساس اللغوي ويكون المعنى المفهوم مناقضاً لقصد الشارع غير متسق مع إرادته ومنطقه.

وبناء على ما تقدم فإن الحكم إذا قيد في نص بوصف أو شرط أو عدد أو غاية استفيد منه حكمان؛ حكم منطوق به مقيداً بالقيد المذكور في النص، وثانٍ مفهوم من النص ذاته، وهو نقيض الأول؛ لانتفاء القيد فيه، لذا كان مفهوماً "مخالفاً."

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ (٢٨٠)﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فالنص دال بمنطوقه على أن المدين العاجز عن وفاء الدين يجب إمهاله حتى اليسار. يستفاد هذا من الوصف المضاف إلى المدين في الآية؛ فـ"الإعسار" قيد اعتبره الشارع في تشريع الحكم؛ إذ لولاه لما شرع وجوب "الإمهال". وفي حال

انتفاء القيد -وهو وصف "الإعسار"- بأن أصبح المدين موسراً انتفى الحكم -وجوب "الإمهال"- وثبت نقيضه؛ وهو المطالبة بالمستحق.

وواضح أن المستفاد بالمفهوم المخالف هنا مبني على أساسين: اللغة ومنطق التشريع. أما اللغة فورود القيد في النص دال على أنه معتبر في المنطوق والمفهوم معاً وجوداً أو عدماً، وأساس في تشريع حكميهما نفياً أو إثباتاً. وأما منطق التشريع فيقتضي أن الشارع حين خصص حكم المنطوق بحال الإعسار أراد الاحتراز من حال اليسار. وعلى هذا فانتفاء حال الإعسار يستلزم انتفاء الحكم المرتبط به؛ أي الإمهال، لفقد أساس تشريعه وثبوت نقيضه؛ "المطالبة". وهذا موافق لمنطق التشريع والمعهود من عرف الشارع في مراعاة مصالح العباد.

• **الأنواع:**

تتعدد أنواع مفهوم المخالفة اعتباراً لكون القيد في المنطوق أساس تحديد حكم المسكوت. فتنوع المفهوم المخالف تابع لنوع القيد في المنطوق وتعدده. وقد أحصى له الأصوليون أنواعاً كثيرة أوصلها بعضهم -كالإمام الآمدي في "الإحكام"- إلى عشرة أهمها:

- مفهوم الصفة: وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف. مثاله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴿٦﴾﴾ [الحجرات: ٦]؛ فالنص يدل بالمنطوق على وجوب التبيُّن إذا كان الذي جاء بالخبر فاسقاً، وبمفهومه المخالف على عدم وجوبه إن كان عدلاً.

ومنه في حديث رسول الله ﷺ أنه "قضى بالشفعة في ما لم يقسم بين الشركاء،"[(١)] فالنص دال بمنطوقه على مشروعية الشفعة في المشترك من الأموال في حال عدم القسمة، وبمفهومه على انتفاء هذه المشروعية بعد القسمة، لانتفاء الوصف، الأساس المعتبر في حكم المنطوق.

(١) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١٣، حديث رقم: ١٣٩٥.

- مفهوم الشرط: وهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط. ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾ [النساء: ٤]، فالنص يدل بمنطوقه على حل أخذ شيء من المرأة إذا طابت نفسها بذلك، وبمفهومه المخالف، على حرمة ذلك عند انتفاء الشرط بأن لم تطب نفس المرأة بالأخذ. فالرضا شرط معتبر في حكم المنطوق والمسكوت، إثباتاً في الأول ونفياً في الثاني.

ومنه في الحديث النبوي الشريف: "الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها"[(١)]، فمنطوق حديث رسول الله ﷺ دال على ثبوت حق الواهب في الرجوع عن هبته. وقيد هذا الحكم بشرط عدم أخذ عوض عنها، وهو مبنى الحكم المفهوم مخالفة في النص؛ إذ في حال أخذه العوض عن هبته لم يحق له الرجوع عنها، فتنتفي مشروعية الرجوع بانتفاء شرط عدم الأخذ.

- مفهوم الغاية: وهو دلالة النص الذي قُيِّد الحكم فيه بغاية على حكم للمسكوت بعد هذه الغاية مخالف للحكم الذي قبلها. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ فقد دل منطوق الآية على تحريم المطلقة ثلاثاً على زوجها، واستمرار هذا التحريم حتى تتزوج برجل آخر. أما مفهومها المخالف فمفاده أن المطلقة إذا نكحت زوجاً آخر حلت لزوجها الأول.

ومنه كذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول؛"[(٢)] فالحديث دال بمنطوقه على عدم وجوب الزكاة في المال قبل أن يمر عليها حول كامل. وبمفهوم المخالفة على وجوبها بتمامه.

(١) القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩٨، حديث رقم ٢٣٨٧.

(٢) رواه أبو داود وابن ماجة والترمذي وغيرهم، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٣، حديث رقم ١٥٧٣.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧١، حديث رقم ١٧٩٢.
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥، حديث رقم: ٦٣١.

▪ مفهوم العدد: وهو دلالة النص الذي قيد الحكم فيه بعدد مخصوص على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق، لانتفاء ذلك القيد. ومن أمثلته قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً،"[1] فقد دل بمنطوقه على أن الماء فوق القلتين لا ينجس بملاقاة النجس. وبمفهومه المخالف على أن الماء دون القدر المذكور ينجس بملاقاة النجس.

وغالباً ما يقع هذا النوع من التقييد في الكفارات والحدود وفرائض الإرث. وبناء على كون العدد لفظاً خاصاً يدل على ما يفيده قطعاً، فإن التقدير به يعني تحديداً للمعدود، لا تجوز معه الزيادة أو النقص. فكلاهما مناقض لإرادة الشارع وقصده.

تلك هي أهم أنواع مفهوم المخالفة. والملاحظ فيها، إلى جانب اعتبار أساليب اللغة العربية في البيان وأداء المعنى، استحضار منطق التشريع وقصد الشارع من إيراد القيد، فقد يرد نص شرعي الحكم فيه مقيد بصفة أو شرط أو غاية أو غيرها من القيود ويكون القصد من إيراده مخالفاً لما يستفاد من إعمال المفهوم المخالف في قراءة النص المقيد ذاته. فأغراض الشارع في إيراد القيود متعددة ومقاصده منها متنوعة ومختلفة، ومن ثم كان لازماً عند النظر في النص، المقيد الحكم فيه، قبل استنطاقه "مخالفة"، التأكد من أن القيد فيه معتبر من قبل الشارع في تشريع الحكم وبيانه، وذلك احتياطاً من الوقوع في نتائج تناقض قصد الشارع وتعارض مراده من الخطاب.

- **شروط مفهوم المخالفة وأهميته في استنباط الأحكام:**

▪ شروط مفهوم المخالفة:

يفهم مما تقدم أن كثرة الأغراض المقصودة للشارع من التقييد، قد يحد من

(١) جاء في سنن أبي داود بلفظ: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث،" انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٦٤، حديث رقم ٦٣.

إعمال مفهوم المخالفة واستثماره في فهم كثير من مقيدات الأحكام في النصوص، لما في ذلك من مخالفة لإرادة المشرع وقصده في تشريع هذه الأحكام؛ فالغرض من التقييد في الشرع لا ينصرف دائماً إلى بيان الحكم الشرعي، بل قد تكون له وظائف أخرى متنوعة حسب قصد الشارع من إيراده وغرضه من ذكره. من هنا تأهب الأصوليون، بعد استقراء الأحكام التي ارتبطت بالقيود لغرض تشريعي، إلى وضع شروط ضابطة للعمل بمفهوم المخالفة، والتي من شأنها تسديد عمل المفسر وترشيد فهم المكلف. وأهم هذه الشروط أربعة:

الشرط الأول: ألا يرد في المسكوت عنه، المراد إسناد نقيض حكم المنطوق به إليه، دليل خاص يدل على حكمه. فإن وجد فهو مسلك الحكم المعتبر عند الشارع الموافق لقصده وإرادته لا مفهوم المخالفة. فالشارع بإيراده الواقعة عينها، المسكوت عنها في نص منطوق به، وهي خالية من القيد المذكور في المنطوق فإنما أراد تخصيصها بحكم منطوق صريح، فتكون إرادته قد اتجهت قطعاً إلى إلغاء القيد والعمل بمفهوم المخالفة.

وأمثلة ذلك كثيرة في النص الشرعي. منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴿١٠١﴾﴾ [النساء: ١٠١]، فالآية دالة بمنطوقها على جواز قصر الصلاة في حال الخوف المستفاد من تعليق الحكم على الشرط -إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا-. كما دلت بالمفهوم المخالف على عدم جواز ذلك عند انتفاء الشرط بأن يكون المخاطبون في حال الأمن. لكن الحكم الثاني المستفاد من الآية مخالفة، وهو عدم القصر عند الأمن، غير معتبر لورود دليل خاص في القصر حال الأمن. فقد روي أن يعلى بن أمية توقف في الآية المذكورة فسأل عمر بن الخطاب ﷺ: كيف نقصر وقد أمنا؟ والله يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴿١٠١﴾﴾ [النساء: ١٠١]. فقال عمر: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ

فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته."(1) فدل الحديث أن شرط الخوف لم يرد للتقييد، ولم يكن ذلك مقصوداً للشارع. وعلى هذا فجواز قصر الصلاة في حالة الأمن جائز، وهو صدقة من الله تصدق بها على عباده تخفيفاً عنهم ودفعاً للحرج.

الشرط الثاني: ألا يكون للقيد الوارد في النص فائدة أخرى غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت، فقد يرد القيد ويكون لقصد الترغيب أو الترهيب، أو لغرض التنفير أو التفخيم، أو يكون لتأكيد الحال أو الامتنان، أو غير ذلك مما يقصد الشارع أو يريده من الخطاب.

ومن أمثلة النصوص التي ورد فيها القيد لقصد غير إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴿١٣٠﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فمنطوق النص دال على تحريم أكل الربا أضعافاً مضاعفة، ومفهومه المخالف جواز أكله في حال خلوه من هذا القيد. فيكون الربا غير المضاعف حلالاً، بناء على المفهوم المخالف للمنطوق، وهو ما لا يجوز أن يكون مقصوداً للشارع ولا موافقاً لمنطقه وعادته في التشريع؛ إذ القصد من إيراد القيد، "أضعافاً مضاعفة" في النص ليس لإثبات حكم الجواز المذكور مخالفة، بل وصف "أضعافاً مضاعفة" هنا للتنفير مما كان عليه الناس في الجاهلية، من الزيادة في رأس المال، ومضاعفة هذه الزيادة سنة بعد أخرى، مما يؤدي إلى استئصال مال الغريم وممتلكاته. وما يترتب على ذلك من مفاسد في حق الأفراد والمجتمع ظاهر بيّن. وقد قام الدليل على أن المراد بالقيد هنا التنفير لا غيره بقوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

وهكذا لم يدل التقييد بوصف المضاعفة على إباحة الربا، لأن هذا الوصف لم يكن لإثبات خلاف التحريم عند انتفائه، وإنما كان للتنفير والتشنيع على من يأتي هذا النوع من التعامل، الذي كان واقعاً يسود المجتمع الجاهلي.

---

(1) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص478، حديث رقم: 686.

الشرط الثالث: أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له. ومثال ذلك ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن تقييد الاعتكاف بكونه في المساجد لا يتحقق فيه مفهوم المخالفة، فيكون الاعتكاف في غير المساجد غير مانع من المباشرة، لأن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد، فامتنع أن يكون لهذا التقييد أي مفهوم.

الشرط الرابع: ألا يكون ذكر القيد في النص قد خرج مخرج الغالب، وكما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإن الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، فيكون الزواج بهن حلالاً. فذكر ﴿ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾ في الآية تأكيد للوصف لا شرطاً للحكم؛ إذ من المجمع عليه[1] أن زواج الرجل بربيبته من زوجه المدخول بها حرام.[2]

يظهر من شروط مفهوم المخالفة والأمثلة المسيقة لبيانها وتوضيحها، أهميتها في ضبط هذا المفهوم وتوجيه إعماله في الفهم والتفسير. والإخلال بها هو إخلال بالضوابط التي ينضبط بها العمل بهذا المفهوم. ففي إهدار هذه الشروط خروج عن المألوف من منطق الشارع في التشريع، ومخالفة بينة لقصده وإرادته، ومن ثم مضيعة أكيدة لمجموع الحكم المضمنة في كثير من أحكامه، والمصالح المقصودة من أوامره ونواهيه المتعددة.

- أهمية مفهوم المخالفة في الاستنباط:

إن وظيفة الاستنباط، والغاية الكبرى التي من أجلها وضعت قواعد علم أصول الفقه، لا تقوم على مجرد تفسير ظواهر النصوص، كما هو الحال في

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

(٢) خلافاً للظاهرية.

قواعد النحو، بل إنها تتجاوز ذلك إلى تحديد دلالات التشريع ومفاهيمه، ولو لم يتناولها النص عبارة. من هنا يستمد مفهوم المخالفة، إضافة إلى مشروعيته، أهميته البيانية والاستنباطية.

فتفسير النصوص بمقتضى هذا المفهوم على درجة من الأهمية يجملها التالي من الأمور:

الأمر الأول: استثمار كافة طاقات النص بكل طرق الدلالة المقررة لغة وعرفاً وشرعاً. والمراد هنا استخلاص المفاهيم العامة، من استقصاء واستقراء للجزئيات في الخطاب الشرعي. ومعلوم أن الاتفاق وقع بين العلماء على حجية نتائج هذا النوع من الاستقصاء والاستقراء، اعتباراً لكون النص الشرعي؛ القرآن أولاً ثم السنة ثانياً، الأصل الذي يرجع إليه في بناء عدد من قواعد الاستنباط. فوجب اتخاذ هذه المفاهيم المستقصاة والمستقراة أصلاً يبنى عليه ما لم يرد فيه نص من الوقائع والحوادث. ومفهوم المخالفة من هذا القبيل، فوجب اعتباره في تفسير النصوص واستثماره في استنباط أحكام وقائع لم يرد فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص تبنى عليه.

الأمر الثاني: صيانة القيود التي يوردها المشرع عن العبث والإلغاء، فذكر القيد في النص لا بد من أن يكون لغرض يحدد إرادة الشارع ويبين قصده من التشريع. ومعنى ذلك أن ذكر القيد في النص لا بد من أن يكون لغاية متوخاة يجب البحث لتحديدها والاجتهاد في بيانها وتفسيرها. وإذا عري القيد من مجموع الفوائد التي عادة ما تكون من أغراض الشارع المقصود تحصيلها بإيراد القيد، ما عدا غرض بيان التشريع، وقد تقدم، وجب حمله عليه. فيكون المقصود الشرعي، الذي يستحيل تفسير الكلام بمعزل عنه، وإلا كان التقييد عبثاً ولغواً، وهو ما ينبغي أن يصان كلام الشارع عنه. بسبب ذلك وجب استثمار مبدأ مفهوم المخالفة في قراءة النصوص وتوسيع مشمولاتها.

الأمر الثالث: إعمال منطق التشريع وعدم إهداره. فقد تقدم أن عملية تفسير النصوص وبيانها لا ينبغي أن تقوم على مجرد اللغة ولوازمها العقلية، بل المطلوب فضلاً عن ذلك مراعاة عرف الشارع ومنطقه في بناء أحكام الشريعة. فبمجوع هذا يتضح القصد وينجلي روح التشريع وفي هذا تكثير للمصالح والفوائد المضمنة في نصوص الشريعة وأحكامها.

وبناء على ذلك فاستثمار مفهوم المخالفة وتوظيفه في بيان وفهم الخطاب الشرعي يمثل جانباً من جوانب مراعاة منطق التشريع في التعامل مع النصوص. وفي استحضار هذا المبدأ في البيان والتفسير تحصيل لجملة من الحكم والمصالح التي قد لا تبدو للمستنبط، في حال إلغاء هذا المبدأ والاكتفاء بغيره من القواعد والآليات، في بيان النصوص وتفسيرها مع ضرورته الملحة في ذلك.

فمفهوم المخالفة المبني أساساً على تقييد الحكم يستدعي في إعماله وتوظيفه في قراءة نصوص الشرع استحضار منطق هذا الشرع في تشريعه وإلا أدى ذلك، زيادة على تحصيل معان فاسدة ليست من الشرع في شيء ولا يقر بها لبعدها عن أصوله وقواعده، إلى إهدار كثير مما يقصده الشارع في نصوصه قرآناً وسنة. ومجموع النماذج السالف ذكرها تدل على أهمية مفهوم المخالفة ليس فقط في بيان معنى النص وتحديد قصد الشارع، وفق عرفه المعهود في وضع الأحكام ومنطقه الخاص في بناء الشريعة، بل وفي الكشف كذلك عن غنى النصوص وسعة طاقاتها وتعدد مضامينها وفقاً لمفاهيمها.

والخلاصة أن مفهوم المخالفة، بالمعنى المذكور له، وبالشروط الضابطة لإعماله، وباعتبار قواعد اللغة العربية -لغة القرآن- وأساليبها في البيان، واستحضار عرف الشارع ومنطقه في التشريع، هو آلية هامة في الاستنباط تقوم على قاعدة متينة تضمن شرعيته وقوة حجيته ومصداقية نتائجه. وهو بناء على ذلك مجال خصب لتوالد الأحكام وتوسيع مجالات الدلالة في الخطاب الشرعي، مع ما يستدعيه من الاحتياط إعمالاً واستثماراً.

خاتمة:

إنّ الغرض الأساس من وضع قواعد الاستنباط في علم أصول الفقه، تقريب المعاني إلى الأذهان وإنارة الأفهام. وهذا موافق لقصد الشارع من إنزال شريعته ومحقق لإرادته في أوامره ونواهيه. ولا شك في أن هذا الغرض إنما يتأتى بالبيان، بمختلف أنواعه وتفاوت مراتبه وتنوع مصادره، فهو إما بيان من المشرع في حال الإجمال أو تفسير من المفسر في حال الظهور، أو تأويل من المؤول في حال الإبهام والإشكال.

وفي ما مضى، في الفصل الأول والثاني من هذا الباب، بيان لما تقوم عليه عملية تفسير النصوص واستنباط الأحكام. ففضلاً عما رسمه العلماء من قواعد ومناهج في هذا الباب، فإن هذه العملية يلزمها، تحقيقاً لغرض البيان ثم الإفهام مراعاة جملة من الأمور بسطنا فيها القول، بما يناسب كلاً منها في موضعه وسياقه؛ قواعد اللغة العربية وأساليبها في البيان، وعرف الشارع في التشريع، ثم منطقه في إيراد أحكام الشريعة وبنائها في وحدة متسقة ومتكاملة. فإعمال السياق والقرائن واستحضار التعليل والقصد، وما عهدناه بالاستقراء والتتبع من منهج الشارع في وضع الأحكام وبناء التكاليف، ومنطقه الموحد لتشريعاته والضامن لاتساقها وتناسقها، تمثل مجموع الآليات التي ينبغي على قارئ النص، الذي يروم فهمه وحسن استيعابه، استحضارها واستثمارها في جميع مسالك البيان.



الباب الرابع

الاجتهاد والافتاء



مقدمة الباب:

باب "**الاجتهاد والإفتاء**" هو منتهانا في هذا الكتاب، لكونه المنتهى الذي يسير إليه ويرسو عنده علم أصول الفقه ودارسوه. فليس هناك أرقى ولا أعزُّ من الوصول إلى تكوين العقلية الاجتهادية والمقدرة الاجتهادية، والدفع بها نحو استخراج كنوز الشرع، وتنزيلها على حاجات الناس ومشكلاتهم، كما ينزل الدواء على الداء والنورُ على الظلماء.

والاجتهاد والإفتاء يتشابهان ويتداخلان في جوانب متعددة، ولكنهما يختلفان ويتكاملان من جوانب أخرى. وقد يُستعملان أحياناً بمعنى واحد ويكونان اسمين لمسمى واحد، ولكن الحقيقة أن بينهما فروقاً يمكن إجمالها في أربعة:

الفرق الأول: من حيث الموضوع

موضوع الإفتاء واسع، يشمل الدين كله: عقيدة، وعبادات، ومعاملات مالية واجتماعية، وسياسة واقتصاداً وسلوكاً وأخلاقاً. وسؤال المستفتي هو الذي يحدد المجال الذي يتناوله المفتي في جوابه.

أما الاجتهاد فلا يقع إلا فيما يفتقر إلى بذل الجهد وإعمال الطاقة الفكرية، كاستنباط الحكم لنازلة جديدة، أو فهم لما ورد في كتاب الله إذا كان ظني الدلالة، أو الاجتهاد في سنة رسول الله ﷺ، إذا كانت ظنية في الثبوت والدلالة معاً، أو في أحدهما.

وكذلك لا يمتد الاجتهاد إلى الأمور الغيبية، والقطعيات.

الفرق الثاني: من حيث الباعث

يتوقف الإفتاء في الغالب على سؤال المستفتي، وهذا ما يدل عليه لفظه لغة واصطلاحاً، وينسجم مع السياقات التي ورد فيها في القرآن الكريم.

وإذا وجدت بعض الفتاوى عن غير سؤال من أحد، فإنما كان القصد منها مطلق البيان، واستجابة لواقع الحال. وعموماً فإن الإفتاء مرتبط بالزمان والمكان والوقائع والأشخاص.

فالمسؤول عنه ينبغي أن يكون واقعاً أثار حكمه إشكالاً لدى المستفتي، بخلاف الاجتهاد الذي يمكن أن يقع في فهم نصوص الشرع مجردة عن الظرف الزماني والمكاني. ويمكن أن يقع في المسائل الافتراضية والمتوقعة.

الفرق الثالث: من حيث مناط الاجتهاد

الاجتهاد ممارسة استنباطية تستخرج الأحكام الشرعية من أدلتها وقواعدها الكلية، والإفتاء اجتهاد في حسن التنزيل والتطبيق الملائم للسائل أو للحالة موضوع الفتوى، مع مراعاة الظروف والأحوال وتقدير المآل، فهو اجتهاد يتجاوز استخراج المناط إلى تحقيقه.

الفرق الرابع: من حيث الشروط المطلوبة في من يتصدى لهما

المجتهد لا بد وأن يكون بالغاً مرتبة الاجتهاد بشروطها التي سيأتي الحديث عنها. وأما المفتى، ففي شروطه العلمية وقدرته الاجتهادية قدر من التخفيف والتيسير لدى جمهور الأصوليين، لشدة الحاجة إليه ودوامِها لدى عموم المكلفين. ولكن قد توضع له شروط إضافية من حيث المعرفة بالواقع وملابساته، وبآثار الفتوى ومآلاتها.

الفصل الأول

الاجتهاد



تمهيد: في شأن الاجتهاد وتجديده في هذا العصر:

من مظاهر عظمة هذه الشريعة ومن أسباب خلودها وتجددها، أنها جعلت الاجتهاد رديفاً للوحي ولازماً له. ومن هنا، نوه كثير من العلماء بأن منزلة الاجتهاد في الحوادث بعد انقطاع الوحي، بمنزلة الوحي في حياة الرسول ﷺ؛ فكلاهما مصدر لتشريع الأحكام وبيانها. قال أبو المظفر السمعاني: "وأما علم الفقه فعلم مستمر على مر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق، لا انقضاء ولا انقطاع له. وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل -صلوات الله عليهم-، فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام لبيان أحكام الحوادث، وحمل الخلق عليها. فحين انقطع الوحي، وانقضى زمانه، وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي، ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً، ولا مزيد على هذه المنقبة، ولا متجاوز عن هذه الرتبة."(١)

وهذا من ميزة علم الفقه وأصوله على علم الديانات، فإن الفقه -بطبيعته- يقتضي الزيادة والتوسع، لأنه عِلم بأحكام الحوادث التي لا حصر لها ولا حد، بخلاف علم الديانات فإن معارفه محصورة، لا مزيد عليها ولا نقصان. فتميز علم الفقه وأصوله عن علم الديانات بالاجتهاد.

ولما كانت الحياة حبلى بالنوازل على اختلاف العصور، ونصوص الكتاب والسنة متناهية لا تفي ببيان الحكم التفصيلي لأكثرها، فقد فتح الإسلام باب الاجتهاد المبني على أصول الشريعة، وجعله فرضاً من فروض الكفاية على الأمة، يتعين على من توفرت فيه الأهلية القيام به، ويحرم عليه أن يتخلى عنه ويكتفي بالتقليد.

وبهذا المعنى نشطت حركة الاجتهاد في المراحل الأولى للفقه؛ فكثر المجتهدون، وتنوعت المذاهب، وصار الاجتهاد روحاً عامة في مختلف العلوم

(١) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤.

والصنائع، وقسيماً للنص لا نقيضاً له، ومدخلاً اصطلاحياً معتبراً لفهم الشرع ودرك مقاصده وأحكامه، وتطبيقها على صور الحوادث، وصار المجتهد مناط الأحكام، وملاذ الخلائق في تفاصيل الحلال والحرام.

ثم بعد ذلك ضعف الاجتهاد -لأسباب لا يتسع المقام لذكرها- وأخذ الأصوليون يدونون مناهج الاجتهاد ويبحثون مسائله النظرية، ويعددون شروط المجتهد، حتى اصطلح الكثير منهم على تعذر وجوده في الواقع. وهذا ما سمي بانقطاع الاجتهاد المطلق منذ المائة الرابعة، والذي أشار الشاطبي إلى إمكان انقطاعه. والحق أنه قد انقطع بالفعل لأن أوضاع الحياة الفردية والاجتماعية قد استمر استصحابها، متحدة أو متقاربة جداً في معظم مقوماتها منذ ذلك الزمن، فبقيت صور تقدير الحوادث النازلة متشابهة، ولم يكن الرجوع بها إلى الدليل إلا من الطرق التي يرجع منها المتقدمون، "فكان تشابه الحوادث قاضياً بتشابه الأدلة وتقارب مسالك الاستدلال. وقد نقل عن إمام الحرمين أنه قال: يبعد أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب، ولا هي في معنى المنصوص، ولا مندرجة تحت ضابط، فتبقى المسائل القليلة التي لا تبعد كثيراً عن أخواتها مجالاً للتخريج أو الترجيح. ولذلك، فإن تعطل الاجتهاد المطلق، وتنازل الاجتهاد في المراتب لم يكن فيما قبل القرن الثالث عشر إلا نقصاً علمياً، لكن لم يترتب عليه خلل اجتماعي.

أما في القرنين الأخيرين، فإن الأوضاع انقلبت انقلاباً تاماً بحيث أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العملية الحاضرة، وذلك هو الذي جعل مشكلة الاجتهاد مصورة في يومنا الحاضر بما لم تتصور به في القرون الغابرة، ولا يمكن أن تتصور به. فقد أصبحت مظهراً لانعزال الدين عن الحياة العملية، واندفاع تيار الحياة بالأمة الإسلامية في مجرى الهوى الذي ما جاء الدين إلا ليخرج بالمكلفين عن داعيته، فإذا استطاعت الدولة الإسلامية أن تلفق قوانين للأحوال الشخصية تستمد من المذاهب المختلفة نصاً أو تخريجاً،

فأين هي من بقية القوانين العامة والخاصة؟ وأين الدارسون للشريعة والباحثون في الأحكام والداعون إلى الاجتهاد فيها من مبالغ الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية التي تطفح على بلاد الإسلام بكل نظام أجنبي مستعار دخيل على الملة ...؟"[(١)]

وتجديد الاجتهاد ليس نقضاً للأصول أو عبثاً فيها، إنما هو حركة عقلية استدلالية منهجية في أحكام الشريعة لتحقيق مصالح الأمة. وليس الاجتهاد زغلاً أو تحكماً بمجرد العقل والمصلحة؛ إذ القول في دين الله تعالى وفى شرائع الأحكام بمجرد استحسان العقل، وما يقدره من المصلحة من غير استناد إلى دليل، لا يكون اجتهادًا شرعياً.

ولكن مدار الأمر على نصوص الوحي ومقاصدها، فهي أساس الاجتهاد ومادته الأولى، ومنها تستمد القواعد التي تكون مباني للأنظار المتحرية تحقيقاً لمصالح الأمة من تشريع الأحكام.

وإذا كان الاستنباط من الأدلة يعتمد من جهة على مسالك الاستدلال التي تضمنها علم أصول الفقه، فإن هذا الجانب ليس إلا نصف العملية الاجتهادية كما بيَّنه القرافي في الفرق الثامن والسبعين؛ إذ قال: "فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب ..."[(٢)]

أما الجانب الآخر الذي نبه الشهاب على أنه لم يذكر منه شيء في أصول الفقه فهو القواعد الفقهية الكلية التي لا بد أن يفتقر إليها المجتهد في تكييف المدرك الشرعي وتطبيقه على محله. وربما كانت مسالك الاستدلال اللغوية

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **ومضات فكر**، ج٢، ص٣٩.

(٢) القرافي، **الفروق "أنوار البروق في أنوار الفروق"**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٣.

الراجعة إلى مفاد الألفاظ وعوارضها، لا تقتضي منا جديداً كثيراً. ولكن لنا في منهج تطبيق الأحكام، وتحقيق المناط، واعتبار المآل، والموازنة بين العلل والمصالح، مجالاً واسعاً، لأنه مبني على فهم مقاصد الشريعة، وتلك المقاصد مبنية على اعتبار المصالح، والمصالح معتبرة من حيث وضع الشرع لا من حيث مطلق إدراك المكلف.

والاجتهاد في هذا المقام يقتضي تصفح تلك القواعد وتلك المصالح الشرعية وأنواعها وتفاصيلها، ويستدعي الاستعانة بالخبرات والمعارف التي تدخل في تشكيل عناصر الحكم الاجتهادي، واعتماد تقارير الخبراء والمتخصصين ومراكز البحث العلمي، وضرورة التعاون والمشورة مع أهل الرأي والخبرة للوقوف عن كثب على تفاصيل النوازل للعلم بأحكامها ومواجبها.

لقد كان الاجتهاد السر الأعظم في دوام الشريعة وخلودها واستمرارها، وعصرنا هذا أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظراً للتغير العميق الهائل الذي اعترى حياتنا الخاصة والعامة، والحاجة الملحة إلى مواجهة الحوادث المستجدة المغايرة لبيئة التشريع الأولى، فلا ريب أن كثيراً من هذه المستجدات صارت تستدعي من الفقيه المعاصر أن يبذل جهده ليكشف عن حكمها في الشريعة، سواء على المستوى الجزئي كزكاة المستغلات أو التأمين على الحياة أو نقل الأعضاء أو الاستنساخ، أو على المستوى الكلي كالتطور المذهل الذي اعترى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعد الانقلاب الصناعي وتكنولوجيا المعلومات والتواصل الكوني، وكالوضع التشريعي والقانوني الذي أفرزته نظم الدولة الحديثة في جميع مناشط حياتنا اليوم.

ولما كان الاجتهاد من أهم مباحث أصول الفقه، وأنه المقصود الأسمى من دراسته والاشتغال به، ولما كان أصول الفقه هو عمدة الاجتهاد وعليه مداره، فقد عني به الأصوليون عناية فائقة، بياناً لمفهومه وحقيقته، وتحديداً لشرائطه

وقواعده، وحكماً على آثاره ونتائجه، بالإضافة إلى تناولهم فيه مسائل كثيرة ترمي إلى إحكامه وضبطه، إلا أن بعض ما ذكروه لا يفيد في التأصيل لمنهج الاجتهاد وتمهيده، والإلمام بقواعده ووسائله؛ إذ أقحموا فيه مباحث كلامية مجردة، وأدخل بعضهم فيه قواعد مذهبية خالصة، كما صنع الشيرازي في التبصرة. وكثير من ذلك لا يفي بالمطلوب من الاجتهاد، ولا يكون عوناً على بلوغ الغاية منه، كمسألة هل كل مجتهد مصيب؟ وهل كان رسول الله ﷺ متعبداً بالاجتهاد أو لا؟ وهل يجوز عليه ﷺ الخطأ في اجتهاده أو لا؟ وهل للصحابي أن يجتهد بحضرته ﷺ أو في غيبته؟ وهل يجوز تفويض الحكم إلى النبي أو للمجتهد؟

ولا ريب أنه من المفيد تخليص باب الاجتهاد مما لا يدخل في حده، ولا تعلق له بمسائله، بناء على لحظ المقدمات والشرائط، والوسائل والمقاصد الكفيلة بتحرير المنهج الاجتهادي وممارسته في صوره الفردية والجماعية وتطبيقاته المختلفة.

وعليه، فقد تم بناء خطة هذا الفصل على تفصيل ثلاثة موضوعات هي: مبادئ الاجتهاد، وشروط الاجتهاد وتأهيل المجتهد، وتجديد مناهج الاجتهاد.

أولاً: في مبادئ الاجتهاد

١- تعريف الاجتهاد وحكمه وأركانه

أ- تعريف الاجتهاد:

- الاجتهاد لغة:

الاجتهاد مصدر لفعل "اجتهد"، وهو افتعال من الجهد، والافتعال هنا يدل على المبالغة، ومادة (ج هـ د) في اللغة ترجع في أصلها -كما قال ابن فارس[1]- إلى معنى المشقة، ويحمل عليه ما يقاربه، وإلى هذا المعنى تؤول

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج١، ج٤٨٦.

معظم تصاريفها في الاستعمال. وقد عمل ابن فارس في مقاييسه على ربط الصلة بين استعمالات هذه المادة ومعنى المشقة مهما ظهر بُعدها عنه.(١)

والجُهد والجَهد لغتان فصيحتان بمعنى واحد وهو الوسع والطاقة، وفرق الفرّاء بينهما فقال: "الجُهْدُ بالضم الطاقةُ، والجَهْدُ بالفتح من قولك: اجْهَدْ جَهْدَكَ في هذا الأمر؛ أي ابلُغ غايتك، ولا يقال اجْهَدْ جُهْدَكَ. والجَهْدُ: المشقَّةُ؛ يقال: جَهَدَ دابته وأَجْهَدَها، إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها."(٢) وربط الأَزهري بين معنى الغاية والطاقة فقال: "الجَهْد بلوغك غاية الأَمر الذي لا تأْلو على الجُهد فيه."(٣) "وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، أما المشقة والغاية فالفتح لا غير."(٤)

ولا شك في أن بذل الطاقة وبلوغ الغاية في طلب أمرٍ يورث المشقة. وإذا كان معظم العلماء اقتصروا في تفسير الاجتهاد في اللغة بأنه بذل الوُسع في طَلَب الأمر، وأنه افتعال من الجهد بمعنى الطاقة، فإن الراغب الأصفهاني كان أكثر توفيقاً حين جمع بين المعنيين في شرحه لهذا اللفظ حيث قال: "والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة."(٥)

- الاجتهاد اصطلاحاً:

مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات التي جرت على ألسنة متقدمي الفقهاء، بل إنه سبق في الاستعمال مصطلح أصول الفقه نفسه، وذلك لوروده على لسان الرسول ﷺ وأصحابه. ولكن مفهومه الاصطلاحي لم يتمهد إلا في مصنفات الأصوليين الذين جاؤوا من بعد الإمام الشافعي رحمه الله، الذي لم يفرق

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٠.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٣.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، مرجع سابق، ص١١٠.

بين القياس والاجتهاد.[١] فجاء الجصاص[٢] (توفي ٣٧٠هـ) والماوردي[٣](توفي ٤٥٠هـ) والشيرازي (توفي ٤٧٦هـ) والجويني (توفي ٤٧٨هـ) والسمعاني(توفي ٤٨٩هـ) وغيرهم فبينوا أن الاجتهاد أعم من القياس؛[٤] إذ هو بذل المجهود في طلب الحق سواء كان بقياس أم بغيره.[٥]

وقد عرفه الأصوليون بتعريفات عدة ترجع إلى معنى واحد، وإنما تختلف عباراتهم في التنصيص على بعض القيود دون بعض.

ومن التعريفات الجامعة في هذا الباب قول الغزالي: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل المجتهد الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"[٦].

أما السمعاني فقد عرفه بقوله: "بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها."[٧]

---

(١) قال الشافعي في الرسالة: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس." انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٧٧.

(٢) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص١١.

(٣) حرر أبو الحسن الفرق بين الاجتهاد والقياس، فبين أن القياس يفتقر إلى اجتهاد، وقد لا يفتقر الاجتهاد إلى قياس. ورد على ابن أبي هريرة في زعمه أن الاجتهاد هو القياس "ونسبه إلى الشافعي من كلام اشتبه عليه في كتاب الرسالة، والذي قاله الشافعي في هذا الكتاب أن معنى الاجتهاد معنى القياس، يريد به أن كل واحد منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص." انظر:
- الماوردي، **أدب القاضي**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٩.

(٤) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٦. وانظر أيضاً:
- الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٩٦.

(٥) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١.

(٦) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٢.

(٧) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٢.

وقيده الجصاص بأدق من هذا في قوله: "وأما الاجتهاد فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم، لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهادا."[(١)]

وعرفه الشيخ عبد الله دراز بأنه: "استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها."[(٢)]

وتتفق تعريفات الاجتهاد -ما ذكرناه منها وما لم نذكره- على أن الاجتهاد هو مجهود فكري استدلالي متميز. وهذا المعنى هو أول ما يلوح من تعريفات الأصوليين لهذا اللفظ، في نحو قولهم: "بذل الطاقة ..."، "بذل الوسع ..."، "بذل الجهد واستنفاد غاية الوسع ..."، "استفراغ الوسع في النظر"، "بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب."

فالاجتهاد -على هذا- قرين الإبداع الفكري في الميادين العلمية، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص. والإبداع ليس وظيفة أو تخصصاً، وإنما هو ملكة ومقدرة فكرية يؤتيها الله تعالى من يشاء من عباده.[(٣)] ولقد أحسن أحمد الحموي إذ عرف الاجتهاد بأنه "عبارة عن الملكة التي تحصل للإنسان يقتدر بها على استنباط الحكم."[(٤)]

فالاجتهاد بهذا المعنى ينصب على استثارة أقصى الطاقات الفكرية والعلمية والمنهجية واستعمالها توصلاً إلى درك صحيح لنصوص الوحي، أو تطبيق سديد للحكم الشرعي على محله.

---

(١) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٩ - ١١.

(٢) تعليق عبد الله دراز على الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٨٩.

(٣) عطية، جمال الدين. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١م، ص١٣٣.

(٤) الحموي، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤.

- **التعريف المختار:**

بناء على ما سبق، فإن اختيار تعريف جامع منضبط للاجتهاد يتضمن العناصر السابقة، ويتجاوز المآخذ المحتمة أمر ليس بالهين.

وأرجح التعريفات -برأينا- وأوفقها بروح هذا المشروع، تعريف الشيخ عبد الله دراز، وقد تابعه عليه الأستاذ أبو زهرة وغيره، وذلك لأمور:

أحدهما: لأنه جمع الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التطبيقي في صعيد واحد، في تعريف الاجتهاد، وأدخل فيه ما يفيد شموله للاجتهاد في تحقيق المناط الذي لا يتم العمل الاجتهادي إلا به.

والثاني: لأن فيه توسيعاً لطبيعة العمل الاجتهادي وسيلة وموضوعاً وغاية، وتعميماً من حيث درك الأحكام العلمية أوالعملية، على سبيل القطع أو الظن، وعلى سبيل الفرد أو الجماعة، بالإضافة إلى ميزة وضوحه ودقته واختصاره.

الثالث: لكون الاجتهاد الفقهي -والفكر الإسلامي عامة- أمامه اليوم من المسائل والإشكالات التطبيقية، أضعاف ما هو مطلوب منه من استنباط أحكام جديدة لوقائع حادثة. فإيجاد الصيغ التطبيقية لما هو مقرر ومسلم من الأحكام الشرعية، بحيث تكون تلك الصيغ مقبولة شرعاً من جهة، وعملية وملائمة لظروف المسلمين من جهة أخرى، هو المطلب الأكبر أمام الاجتهاد المعاصر والفكر الإسلامي المعاصر.

ب- الفرق بين الاجتهاد والفتوى والقضاء والاستنباط:

أما الفتوى: فهي ما يخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً. وقال القرافي: "الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة."[1]

---

(١) القرافي، **الفروق "أنوار البروق في أنوار الفروق"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٤، الفرق: الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم.

وقال ابن عابدين: "المفتي عند الأصوليين هو المجتهد، أما من يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت، وفتواه ليست بفتوى بل هو ناقل."[1]

وتتميز الفتوى عن الاجتهاد بأنها لا تكون ناشئة في كل أحوالها عن نظر اجتهادي، بل تكون أحياناً من خلال كشف المسألة من كتب الفقهاء، أو استظهارها من متونهم أو استخراجها من نص ظاهر أو إجماع ثابت، وتكون أحياناً أخرى مستندة إلى اجتهاد المفتي في تحقيق مناط الحكم في النازلة التي استفتي فيها.

والفرق بين الاجتهاد والفتوى، وبين القضاء: أن القضاء ملزم بخلاف الاجتهاد والفتوى.

وأما الاستنباط: فيختص باستخراج المعاني من ألفاظ النصوص، مأخوذ من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه، وهو من نتائج الاجتهاد وفرع له وأصل للقياس، لأن الوصول إلى استنباط المعاني تلو الاجتهاد في الدلائل، وصحة القياس تكون بعد استنباط المعاني.[2]

فالحاصل، أن الاجتهاد أعم من الفتوى من جهة، وهي أعم منه من جهة أخرى؛ فقد تنشأ الفتوى عن اجتهاد وعن غير اجتهاد، وأما الاجتهاد فقد يكون فتوى وغير فتوى، كالاجتهاد القضائي وغيره. والقضاء ينشأ عن اجتهاد، إلا أنه يفترق عن الفتوى بأنه ملزم نافذ.

ت- حكم الاجتهاد وأركانه:

- حكم الاجتهاد:

ذهب جمهور الأمة إلى جواز الاجتهاد ومشروعيته، لمن كان له أهلية علمية لذلك. وأما حكمه الإجمالي، فهو من فروض الكفايات.

---

(١) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٠٥.

(٢) الماوردي، **أدب القاضي**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣٥.

فأما دليله من القرآن، فمنه قول الله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ ... فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى جَوَازِ الاِجْتِهَادِ مِنْ وجهين: أَحَدُهُمَا: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وتحديد هذا "المعروف" والمقدارِ المترتب عليه من النفقة، إنما هو أمر تقديري اجتهادي.

وَالْوَجْهُ الْآخَرُ: قَوْله تَعَالَى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وليس لما يقع التراضي عليه حد معلوم، بل هو على حسب ما يغلب في الظن، لأنه علقه بالمشاورة، والمشاورة لا تقع في شيءٍ فيه توقيف أو اتفاق، أو دليل قائم، وإنما هو استخراج رأيٍ على غالب الظن.[1] وغير ذلك من الآيات التي أحالت الحكم إلى "المعروف،" أو إلى الخوف في قوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ ﴿٢٢٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أو إلى ما يظهر بالمشاورة ﴿وَشَاوِرْهُمْ ﴿١٥٩﴾ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أو إلى تقدير الحكم العدل ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٩٥﴾ ﴾ [المائدة: ٩٥]، لأن في كل ذلك حضاً على الاجتهاد، وتغليبِ الظن الراجح.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا أمر من الله تعالى "بالتدبر والاستنباط والاعتبار، وليس خطاباً مع العوام، فلم يبق مخاطب إلا العلماء."[2]

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الأنبياء: ٧٨ - ٧٩]. فقد تعارض حكم النبيين الكريمين في هذه القضية، ولا تعارض في الوحي، فدل على أن ما قاما به كان من الاجتهاد المشروع، الذي لا يذم فيه الذي لم يصب، ما

(١) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤ - ٢٥.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٠.

دام أنه استفرغ وسعه في النظر والاستنباط. قال ابن تيمية: "فهذان نبيان كريمان حكما في حكومة واحدة، فخص الله أحدهما بفهمها مع ثنائه على كل منهما بأنه آتاه حكماً وعلماً، فكذلك العلماء المجتهدون رضي الله عنهم للمصيب منهم أجران، وللآخر أجر. وكل منهم مطيع لله بحسب استطاعته، ولا يكلفه الله ما عجز عن علمه."[(١)]

ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]، والشورى تعني البحث عن الصواب فيما يعرض من أمور وفق أدلة الشرع منصوصة أو غير منصوصة، وهذا لا يكون إلا من خلال الاجتهاد من أهل الرأي على اختلاف تخصصاتهم، وتنوع خبراتهم.[(٢)]

ومن أظهر الأحاديث الدالة على مشروعية الاجتهاد قوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر،"[(٣)] ومنها الأحاديث التي تضمنت مشورة النبي ﷺ لأصحابه، كما في استشارته لهم في مواجهة المشركين في بدر، وفي أسرى بدر كذلك، وفي مسألة الخروج من المدينة إلى معركة أحد، ومسألة كيفية الإعلام بوقت الصلاة، إلى غير ذلك من الأحاديث.[(٤)]

أما كونه فرض كفاية على المسلمين، فمعنى ذلك أن الأمة كلها يجب أن تقيم من أبنائها من يطلب العلم الذي تحصل به رتبة الاجتهاد، لكي يضطلع بالاجتهاد الفقهي، ويحقق الكفاية في الفتوى في النوازل، وذلك في كل قطر من

(١) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٣٣، ص٤١.

(٢) القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، الكويت: دار القلم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٧٧.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٧٦، حديث رقم: ٦٩١٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٤٢، حديث رقم: ١٧١٦.

(٤) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣، وما بعدها.

أقطارها. فإن قصرت في ذلك، ولم يكن فيها من المجتهدين من تحصل بهم الكفاية أثمت كلها، وذلك لأن معرفة حكم الشريعة في كل واقعة من الوقائع متوقف على الاجتهاد، ولو تعطل الاجتهاد لتعطلت الأحكام. قَال الشهرستاني: "الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان، إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم، فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب، كانت الأحكام عاطلة والآراء كلها متماثلة، فلا بد إذاً من مجتهد."(١)

ولكن لو نظرنا بخاصّة إلى حكم الاجتهاد في حق آحاد العلماء بكونه فعلاً عند نزول نازلة تستدعيه، نجد أنه قد تعتريه أحكام متعددة، فتتفاوت درجات طلبه على حسب الحاجة إليه، فهو على ثلاثة أضرُبٍ: فرض عينٍ، وفرض كِفايةٍ، ومندوب، فيتعين وجوبه على المجتهد في حالين:

أَحَدُهُمَا: حين تنزل به الحادثة فيجب عليه الاجتهاد في حَقِّ نَفْسِهِ، لأنه لا يجوز له أن يقلد غيره. وَالثانِي: حين يتعين عليه الحكم في حادثة من الحوادث إذا لم يكن في البلد مجتهد غيره، فحينها يتعين عليه الاجتهاد فيها، فَإِنْ ضَاقَ الوقت واحتيج إلى الجواب كَانَ الاجتهاد واجباً عَلَى الْفَوْرِ، وَإِلا كان واجباً على التَّرَاخِي.

ويكون فرض كفاية في حالين: إذا نزلت بالمستفتي حادثة فاستفتى أحد العلماء فإن الوجوب يتوجه عليهم جميعاً، وأخصهم بمعرفتها والجواب فيها من خُص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره سقط عنهم الفرض، وإلا أثموا جميعًا. والحال الثاني: إذا تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركًا بينهما، فإذا تفرد أحدهما بالحكم فيه سقط الفرض عن كليهما.

---

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤. وانظر كذلك:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص١٩٨.

ويكون الاجتهاد مندوباً في حَالَيْنِ: أَحَدُهُمَا حين يجتهد في البحث عن حكم الشريعة في مسائل لم تقع ليعرف حكمها قبل نزولها بالمكلفين. والثاني حين يجتهد في مسألة استفتي فيها قبل نزولها.[1]

وقد يكون الاجتهاد محرماً حين يكون في مقابلة الأحكام الواضحة المجمع عليها أو الأدلة القطعية في ثبوتها ودَلالتها؛[2] لأنه لا اجتهاد مع النص.

- أركان الاجتهاد:

وأما أركان الاجتهاد فردها الغزالي إلى ثلاثة: نفس الاجتهاد، والَمجْتَهِد، والمجتهَد فيه.[3] بيد أن بعض التعريفات، كتعريف السمعاني وغيره، جعلت الأدلة ركناً في الاجتهاد، فتكون أربعة: نفس الاجتهاد، والمُجتَهِد، والنازلة المُجْتَهَدُ فيها، والأدلة الشرعية.

- نفس الاجتهاد: والمراد به ما تقدم.
- المُجْتهِد: وهو من يتولى عملية الاجتهاد، وهو الفقيه أو الجماعة التشريعية التي تملك ملكة تقتدر بها على استنتاج الأحكام مِنْ مآخذها وتطبيقها على محالها، ولا يكون ذلك إلا من خلال إحاطتها بمدارك الشرع، وتمكنها من استثمار الأدلة بالنظر فيها على ما سيأتي في شروط المجتهد.
- المجتهَد فيه: وهو ما ليس فيه دليل قاطع، وهذا يعني أن مجال الاجتهاد في الشريعة محدد في نوعين: ما فيه دليل ظني، وما لا نص فيه. أما الأحكام المقطوع بها كوجوب الصلاة وحرمة الزنا ونحوها من المسائل التي انعقد عليها إجماع الأمة فليست من مسائل الاجتهاد، وكذلك مسائل

---

(١) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٣. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص١٩٨ - ١٩٩.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٤٢.

(٢) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٩.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٢.

الاعتقاد المبنية على قواطع الأدلة، فلا مجال للاجتهاد فيها، كالتوحيد وأركان الإيمان والبعث والبرزخ والحشر والجنة والنار. وما عداها من الظنيات فالاجتهاد فيها سائغ، لأن مجيئها في الشريعة على هذا الوجه دليل على إذنٍ ضمني بالاجتهاد فيها، كمسألة مسح الرأس في الوضوء، وتفسير آيات وأحاديث الصفات الخبرية، كصفة الوجه واليد ونحوها، ومسائل الرخص كالتيمم وشروطه وموانعه وكيفيته، فبقي الدليل فيها ظنياً رفعاً للحرج وتوسعة على المكلفين.

ولا ننسى هنا أن هدف الاجتهاد على ضربين: أحدهما الاستنباط، والآخر التطبيق، فالفهم النظري المجرد للأدلة، ونيل العلم أو الظن الغالب بالأحكام، لا يغني عن منهج تنزيلها على وقائع الحياة وأوضاعها.

- الأدلة الشرعية: و المراد بها هنا الأدلة التفصيلية أو مصادر الأحكام وهي على ضربين: نص واجتهاد، أو على حد عبارة أبي الحسين البصري "ظاهر واستنباط؛ فالظاهر خطاب صاحب الشرع وأفعاله، والاستنباط هو القياس ومختلف أنواع الاستدلال."[١]

وهذا لا يعني أن الأدلة الإجمالية لا حاجة لها في الاجتهاد، بل عليها استناده، والأحكام لا تؤخذ من الأدلة التفصيلية إلا من طريقها، ولكن لما كانت مطلقة مجردة في الذهن غير معينة، رهينة بالدليل التفصيلي، لم تصلح لكي تكون ركناً في عملية الاجتهاد. ولكن يُحتاج إليها أيضاً في بعض المسائل والنوازل، التي لا يمكن إثباتها بالأدلة التفصيلية، وإنما يستدل على حكمها بمجموع الدلائل الإجمالية الكلية، كمسألة الاستنساخ، فقد أصدر مجمع البحوث الإسلامية في مصر، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة قرارهما بتحريم الاستنساخ البشري ومنعه، بناء على أدلة عامة كلية.[٢]

(١) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٧.

(٢) قرار المجمع في دورة المؤتمر العاشر المنعقد في جدة في الفترة من ٢٣ إلى ٢٨ من صفر ١٤١٨هـ/ ٢٨ يونيو ١٩٩٧م.

- **أنواع الاجتهاد:**

وأما أنواع الاجتهاد: فقد اختلفت طريقة الأصوليين -قديماً وحديثاً- في تناولها واستجلائها لاختلاف مقاصدهم من هذا البحث، فمنهم من نظر إلى الحاصل من الاجتهاد وثمرته، ومنهم من نظر إلى مجاله والقائم به، ومنهم من نظر إلى وسائله وطرقه، ومنهم من اعتبر غير ذلك.

فثمة تقسيمات نظرت إلى بعض تفاصيل العمل الاجتهادي وعناصره، كالتقسيم الذي ذكره أبو بكر الرازي الجصاص؛ إذ قال: "اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معان: أحدها، القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها ... والثاني، ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في تحري جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها، وتقويم المتلفات، وجزاء الصيد، ومهر المثل، والمتعة، والنفقة، ونحوها. والثالث، الاستدلال بالأصول."[(١)]

وقسمه الشاطبي باعتبار انقطاعه وعدمه إلى نوعين:

- لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف. وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط الخاص المتعلق بالأشخاص، كالتحقق من وجود صفة العدالة وشرائطها في شهود في قضية معينة، أو التحقق من وجود صفة الفقر في أناس بأعيانهم لتصرف لهم الزكاة.
- يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، وهو ثلاثة أنواع:
  - تنقيح المناط: وهو تهذيب ما علق بالعلة الشرعية من صفات لا مدخل لها في علّة الحكم.
  - تخريج المناط: وهو بذل الجهد لاستخراج علّة الحكم الشرعي في الواقعة المنصوص عليها، من أجل القياس عليها بموجبها، كاستنباط علة جريان الربا في الأصناف الأربعة المنصوص عليها من المطعومات.

---

(١) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٥.

- تحقيق المناط العام: الذي يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك.[١]

وهذه الأنواع الثلاثة هي "جماع الاجتهاد" كما يقول ابن تيمية.[٢]

وقسم يوسف القرضاوي الاجتهاد المطلوب لهذا العصر على ثلاثة أقسام:

- الاجتهاد الانتقائي: وهو الاجتهاد في اختيار أحد الآراء المنقولة في التراث الفقهي للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى، وفق قواعد الاجتهاد والترجيح.
- والاجتهاد الإنشائي: وهو استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة.
- والاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء: وهو يجمع بين الانتقاء والإنشاء معاً، فهو يختار من الأقوال السابقة ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف إليه عناصر اجتهادية جديدة، بما ينطبق على الواقع الجديد.[٣]

ومن التقاسيم ما اختاره الشيخ عبد الله بن بيه، وهو بيان وتدقيق لما سبق؛ إذ قال: "الاجتهاد هنا على ثلاثة أضرب:

- اجتهاد جديد لإحداث قول في قضية جديدة قياساً على المنصوص في الأصلين الكتاب والسنة.
- واجتهاد في تحقيق المناط وهو اجتهاد لا ينقطع أبداً كما يقول

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٥.

(٢) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٢، ص ٣٢٩.

(٣) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤ - ٥٠. ونبه الشيخ في ختام بحثه النفيس على أهمية الاستفادة من نتائج الاجتهاد المعاصر وثمراته التي تظهر جلية -برأيه- في ثلاث صور: تقنين الأحكام، والفتوى الجماعية، والبحث العلمي.

الشاطبي، لأنه تطبيق القاعدة المتفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه هذه القاعدة، وليس كالاجتهاد الأول الذي يختص به المجتهدون، بل يستوي فيه المجتهد والمقلد.

- أما النوع الثالث فهو اجتهاد ترجيحي وهو اختيار قول قد يكون مرجوحاً في وقت من الأوقات، إما لضعف المستند –وليس لانعدامه– فيختاره العلماء لمصلحة اقتضت ذلك، وهذا ما يسمى عند المالكية جريان العمل ... من كل ذلك تنشأ الفتوى في جدلية وتداخل وتكامل وتفاعل ينتج منه توازن بين الدليل والواقع يضبط به الفقيه طبيعة الفتوى، ويرى به الحكم من خلال مرتبة الحاجة ومرتبة الدليل ومرتبة الحكم، وكذلك من خلال التعامل بين الكلي والجزئي؛ وهو تعامل دقيق لا يجوز فيه إهمال أي منهما، بل يعطى كل منهما قدر ما يستحق من الحكم؛ ولهذا أصل المالكية لما سموه بالقاعدة البينية؛ وهي إعطاء قضية واحدة ذات وجهين حكمين مختلفين باعتبار وجود دليلين."(١)

وثمة اعتبارات أخرى يوردها الدارسون لهذه المسألة ويمكن إجمالها في ثلاثة هي:

- اعتبار حال المجتهد.
- أو اعتبار محل الاجتهاد.
- أو اعتبار طريق الاجتهاد.

ونظراً لتعلق الاعتبارين؛ الأول والثاني، بموضوع الاجتهاد الفردي والجماعي، أرجئ الحديث عنهما إلى محله، وأقتصر في هذا المقام على تقسيم الاجتهاد باعتبار الطرق التي يسلكها المجتهد. وينقسم من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، منشور على شبكة الإنترنت، ص١٧٠ - ١٧١.

▪ الاجتهاد البياني:

هو بذل الجهد للتوصل إلى بيان الحكم المراد من النص ومدى شموله للنازلة المطروحة. وهذا النوع من الاجتهاد، يرجع إلى النظر في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ومقاصدها، من خلال معرفة عامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، ومفصلها ومجملها، ومعرفة دلالات الألفاظ من منطوق ومفهوم وعبارة وإشارة واقتضاء، وهذا يُحتاج فيه إلى القواعد اللغوية والمصطلحات الشرعية، ومعرفة طرق التوفيق بين النصوص المتعارضة في الظاهر.

▪ الاجتهاد القياسي:

وهو بذل الجهد في درك حكم الحوادث التي لم يرد فيها نص بإلحاقها بالمسائل المنصوصة، وينبني هذا الضرب على استخراج علل الأحكام والتحقق من وجودها في الفروع وتعدية الأحكام عند مساواتها للأصول في عللها. كقياس المسكرات الحديثة التي تذهب العقل وترديه على الخمر المنصوص على تحريمه بعلة الإسكار.

▪ الاجتهاد الاستصلاحي:

وهو بذل الجهد لتحديد مقاصد الشريعة بصورة عامة، ليُتخذ منها أصل من أصول التشريع للحكم في كل حادث جديد بطريق الاستصلاح.[1]

والملاحظ أن جميع هذه الأنواع الثلاثة تقوم على النظر والرأي بصورة عامة، "غير أن الأول منها في استعماله للرأي إنما يستهدف في الحقيقة بيان النصوص، وإن شئت فقل تحديد نطاقها، وذلك ليعرف ما قد أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق تلك النصوص، مما قد أراد الشارع إخراجه عنها من الأحداث، وذلك بمجرد طريقة البيان لإرادة الشارع والكشف عن معاني نصوصه.

(١) الدواليبي، محمد معروف. **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٣م، ص٤٠٧.

وأما الثاني والثالث من أنواع الاجتهاد ففي استعمالهما للرأي إنما يستهدفان الإضافة إلى ما قد أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق النصوص، وذلك بطريقة القياس على ما في النصوص، وبالرأي المبني على قاعدتي الاستصلاح والاستحسان ..."(١)

وقد علل بعض الباحثين هذا التنوع في صور الاجتهاد، بكون العملية الاجتهادية إما أن تتعلق بالمنصوص عليه، أو بالمسكوت عنه، أو بالموازنة بينهما، "فإن تعلقت بالمنصوص عليه، فإما أن تدور على ترتيب الأدلة الواردة فيه تعارضاً وترجيحاً، وإما أن تدور على تفسيرها تفهماً واستنباطاً.

وإن تعلقت بالمسكوت عنه فمدارها على التقدير والإلحاق. وإن تعلقت بالموازنة بينهما، فمدارها على المصالح والمفاسد الشرعية جلباً ودرءاً. وهي في كل ذلك أحكام مجردة تفتقر إلى التنزيل؛ فيكون الأول اجتهاداً ترجيحياً، والثاني اجتهاداً استنباطياً، والثالث قياسياً، والرابع مقاصدياً، والخامس تنزيلياً."(٢)

٢- محالّ الاجتهاد

هذا المطلب من أهم المسائل التي ينبني عليها كتاب الاجتهاد عند الأصوليين. وقد عبروا عنه باصطلاحات عدة: كالمجتهَد فيه، ومحال الاجتهاد، ومسائل الاجتهاد، ومجال الاجتهاد، وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه، ونحو ذلك.

ويمكن النظر إلى مجال الاجتهاد باعتبارين: بالنظر إلى ثبوت النص ودلالته، وبالنظر إلى موضوع النازلة وطبيعتها.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٧.

(٢) ابن دودو، محمد سالم بن عبد الحي. **الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته**، ورقة قدمت في مؤتمر مقاصد الشريعة وقضايا العصر نظمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في وزارة الأوقاف المصرية، ٢٢ - ٢٥ فبراير ٢٠١٠م، ص٢.

أ- اعتبار ثبوت النص ودلالته:

المجتهَد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع.[1] واحترزوا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، لا يحل خلافه، والمصيب واحد، والمخطئ آثم. واحترزوا بما ليس فيه دليل قاطع عن الأحكام التي بلغت مبلغ القطع، كوجوب الصلوات الخمس ووجوب الزكاة وصيام رمضان، وما تعارفت عليه الأمة من جليات الشرع التي فيها أدلة قطعية، واتفقت على وجوبها لاستحالة أن يكون المطلوب الظن بها مع وجود دليل قاطع عليها،[2] فما دام الحكم جلياً ثابتاً بالنسبة للشارع، فإنه يجب الرجوع إليه، وهذا ما يعنيه الفقهاء بقولهم: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص."[3]

نعم، يسوغ الاجتهاد في تنزيل الحكم القطعي على محله في الواقع، وهذا ما سمي بالاجتهاد في تحقيق المناط، وسيأتي ذكره والتفصيل فيه.

والحكم الشرعيّ عندهم يشمل الحكم العلمي والعملي، كما أفصح به الزركشي، حين عرَّف مسائل الاجتهاد بأنها: "كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم،[4] ليس فيه دليل قطعي، والمراد بالعملي كل ما هو كسب للمكلف فعلاً أو تركاً، والمراد بالعلمي ما تضمنه علم أصول الدين من المظنونات التي يستند العمل إليها."[5]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٤٥. وانظر أيضاً:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٩.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٢٢.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٤٥.

(٣) انظر بحثا قيما في مفهوم هذه القاعدة وتطورها عند الأصوليين في:
- كريم، نجم الدين قادر. **الاجتهاد في مورد النص**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

(٤) الظاهر أن الصواب: "العمل"، وليس: "العلم" كما في النسخ المطبوعة.

(٥) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥١٥.

والمراد بالدليل القطعي ما كان قطعياً في ثبوته ودلالته، فإذا كان ظنياً في واحد من هذين الوجهين أو فيهما معاً، جاز الاجتهاد فيه، وكان المصيب فيه مأجوراً، والمخطئ فيه معذوراً، من غير تأثيم ولا تكفير. قال ابن القيم: "فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية والعلمية أو المسائل الفروعية العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام."[1]

لكن ينقض الاجتهاد إذا خالف دليلاً قطعي الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة والإجماع. ولقد أحسن القرافي تقرير هذا المعنى وضبطه بقوله: "كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً، إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعاً، والفتيا بغير شرع حرام ... فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من النوع يحرم عليهم الفتيا به."[2]

أما الشاطبي فقد نحا في بيان محال الاجتهاد منحى آخر فقال: "هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصدُ الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات."[3]

ومراده أن ما جاء فيه خطاب الشارع ولم يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو الإثبات ألبتة فهو من المتشابهات. أما إن ظهر فيه قصد للشارع وكان قطعياً فهو

(١) الهراس، محمد خليل. **شرح نونيّة ابن القيم**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٤٠٧، وانظر كذلك:
- الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٠٧.

(٢) القرافي، **الفروق "أنوار البروق في أنوار الفروق"**، مرجع سابق، الفرق: الثامن والسبعون.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٥.

-بحسب اصطلاحه- من الواضحات وليس محلاً للاجتهاد، وإن ظهر فيه قصد للشارع وكان ظهوره ظنياً، سواء قصد الشارع معارضه أو لا، فقد سماه بالواضح الإضافي، وهو محل الاجتهاد.

ويشمل هذا النوع -وهو الذي يكون بالنظر إلى ثبوت النص ودلالته- ما يلي:

- المسائل التي تستند إلى دليل ظني الثبوت: كخبر الآحاد، ففيها مجال للاجتهاد، لأن المجتهد يبحث في سند الحديث ودرجة رواته، من حيث العدالة والضبط. وفي هذا يتسع الخلاف بين المجتهدين، فمنهم من يطمئن لثبوت روايته فيأخذ به، ومنهم من لا يطمئن لصحته فلا يأخذ به.
- المسائل التي تستند إلى دليل ظني الدلالة: فقد يكون الدليل عاماً، وقد يكون مطلقاً، وقد يكون أمراً أو نهياً، وقد يكون دالاً على معناه دلالة عبارة أو إشارة أو دلالة اقتضاء.

والمجتهد يتحرى إدراك المعنى المراد من الدليل، ووجه دلالته على معناه، فإذا كان الدليل عاماً يبحث في بقائه على عمومه أو ورود التخصيص عليه، كما يبحث في بقاء اللفظ على إطلاقه أو ورود التقييد عليه، كما يبحث في دلالة النهي على التحريم أو صرفه عنه إلى الكراهة.

ب- طبيعة النازلة الاجتهادية:

إن وظيفة الاجتهاد هي إنتاج الفقه الذي ينتظم شؤون المكلفين الفردية والجمعية، فأي مجال ينتظمه التشريع يصح فيه الاجتهاد، أما تخصيص المسائل المجتهد فيها بالشرعيات فإن كان المراد بها العبادات فالأصل فيها الاتباع ولا مجال للاجتهاد فيها، ولأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل. وإن كان المراد بها المعاملات فإنها تعم جميع مصالح الناس ووقائع الحياة، والتشريع يتناوله لإقرار ما فيه مصلحة الأمة، وسن ما يضبط حياة الناس بأحكام

الشرع وضوابطه. والمقصود هنا بلفظ التشريع ما هو قانون للأمة لا مطلق الشيء المشروع.

والاجتهاد التشريعي يراد به ما تعلق بالأمور التي يكون للدولة عليها سلطان وتمْلِكُ حق إلزام الأفراد بامتثالها، ومن ثم كان التقنين لا يتوجه إلى الأمور الخاصة الداخلة في جانب الالتزام الإيماني لهم كالعبادات مثلا، لأن هذا الجانب تابع لإرادة كل شخص، فإن كان مجتهداً اتبع ما أداه إليه اجتهاده، وإن عجز عن ذلك سأل العلماء. وعليه الاجتهاد في اختيار أعلمهم أو أورعهم إذا اختلفوا. وعلى كل حال لا يسوغ إلزام الأفراد بشيء في هذا المجال؛ إذ ليس للدولة سلطة في الإلزام به إلا استثناء، كالجوانب التنظيمية التي تكون مظنة للتنازع والفتنة.

أما الأمور العامة التي تتدخل فيها الدولة، ويتدخل فيها القضاء، كالعلاقات الاجتماعية والمالية والمسائل التنظيمية التي تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم وعلاقاتهم بمؤسسات المجتمع، فإن هذه العلاقات تحتاج الأمة فيها إلى توحيد الأحكام، وصياغة التشريعات والقوانين التي يلجأ إليها الأفراد عند التنازع.

والحاصل، أن مجال الاجتهاد التشريعي يدور كذلك على مسالك الظن ولا يعدوها إلى القطعيات، ويمكن حصر مسائل هذا الباب فيما يلي:

- المسائل الهامة الخطيرة: التي تشغل عموم المسلمين، ولها تأثير جلي على المصالح الكلية للمجتمع، كقرارات الحرب والسلم، والتدابير الوقائية من الأوبئة والأزمات، وتدبير الاقتصاد العام.
- المسائل العامة: التي تعم بها البلوى وتهم مجموع المسلمين، ويكون لها أثر واسع على الأمة، كقضايا التعليم وبرامجه، والرعاية الصحية.
- المسائل العملية: والتي تتعلق بالمعاملات وتنظيم المجتمع ومؤسساته وعلاقة الأفراد فيما بينهم، وعلاقاتهم بمؤسسات الدولة المختلفة، كشروط الزواج والطلاق، والبيوع والمعاملات المصرفية المستجدة.

ومع ذلك فقد يتعلق الاجتهاد التشريعي بالنظر والتوجيه في بعض المسائل العلمية النظرية، كالقضايا الفكرية والعقدية الأساسية الضامنة للوحدة الثقافية للمجتمع.

- المسائل التي لا نص فيها: والمقصود هنا النص بمفهومه الأصولي، وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً.

والأصل أن كل أمر هام عام لا نص فيه تحتاج الأمة لتقنينه، واستصدار التشريعات لتنظيمه، يدخل في مجال الاجتهاد التشريعي سواء تعلق الأمر بالأحكام الشرعية الفقهية أو بالأحكام الشرعية السياسية. فكل شأن من شؤون الأمة العامة سواء كان فقهياً أو سياسياً أو فكرياً أو اجتماعياً يصلح أن يكون محلاً للاجتهاد، وسن النظم والتراتيب لضبطه. قال الشيخ محمد رشيد رضا: "نريد بالاشتراع ما يعبر عنه عندنا بالاستنباط والاجتهاد، وفي عرف هذا العصر بالتشريع، وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة، لإقامة العدل بين الناس وحفظ الأمن والنظام وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها. وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية، كما قال الإمام العادل عمر بن عبد العزيز ﵁: تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوا من الفجور؛ أي وغيره من المفاسد والمصالح والمضار والمنافع. فالأحكام تختلف وإن كان الغرض منها واحدًا، وهو ما ذكرنا آنفًا من إقامة العدل ... فكل ما لا نص فيه عن الله ورسوله ولا إجماع صحيح يحتج به، أو ما فيه نص غير قطعي، ولاسيما أمور السياسة والحرب، مبنية على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص في هذه الأمور؛ إذ هي تختلف باختلاف الزمان والمكان."[(١)]

ثم إن تقسيم الأحكام الشرعية إلى قسمين: الأول: أحكام فقهية دينية، ويكون مجالها النوازل الشرعية، وتثبت بالاجتهاد الفردي أو بالاجتهاد الجماعي

---

(١) رضا، محمد رشيد. **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ، ص٣٨.

اعتماداً على النص أو الاجتهاد. والثاني: أحكام سياسية مدنية، وتثبت بالشورى عن طريق اعتبار المصالح العامة والقواعد الكلية استصداراً لقرار سياسي أو أمر تنفيذي.

وهذا التقسيم ليس ذا فائدة كبيرة؛ إذ يعسر التمييز بين القسمين، فكثير من النوازل تكون ذات صبغة فقهية ولها أسباب وآثار سياسية، والشريعة إنما جاءت لتنتظم حياة الناس بجميع أحوالها وجوانبها، ولن يقوم بهذا الدين إلا من حاطه من جميع جوانبه. وأمور السلطنة أحوج شؤون الأمة للعمل بالسياسة الشرعية. قال ابن القيم معاتباً فقهاء عصره لمّا ظهر منهم تفريط في هذا الجانب، حتى عطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجعلوا الشريعة قاصِرة لا تقوم بمصالح العباد: "والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيلِ أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه"[(١)]

ولا يمكن حصر مجال الاجتهاد التشريعي في المسائل الفقهية فقط، بل الاجتهاد والاتفاق مطلوب في كل أمور المسلمين العامة، والشورى المأمور بها في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨] والتي تعني البحث عن أرجح الآراء وأقربها إلى الصواب، تعم الجميع.

وبالرجوع إلى التجربة الإسلامية في مجال التشريع والقوانين المنظمة للمجتمع يتبين أن هذا التقسيم لم يكن له اعتبار يذكر زمن الخلفاء الراشدين، لأن التشريع للقسمين معاً كان خاصاً بأهل الحل والعقد، وقد كانوا أهل علم ودراية وسياسة وخبرة، وكانوا يجمعون بين ملكة الفقه في النصوص الشرعية والاجتهاد فيها، والمعرفة بالأمور السياسية والمصالح الدنيوية. ففي زمنهم

---

(١) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص١٣.

كان أهل الاجتهاد هم أهل الشورى، ولذلك قال الإمام البخاري: "وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أو شباناً."[1]

ولما انتقل الحكم إلى بني أمية واستبدوا بالجانب السياسي منه وأمضوا فيه آراءهم، لم يعد هذا الجانب يُستند فيه إلى اجتهاد الفقهاء ولا إلى شورى ولا إجماع، ولذلك شاع عند الفقهاء أن هذا القسم خاص بالإمام، يقضي فيه بحسب ما تتطلبه المصلحة العامة.

وبقي الجانب الآخر -الأحكام الشرعية الفقهية- من اختصاص الفقهاء والمذاهب الفقهية. وظل الاجتهاد التشريعي العام ضعيفاً ضامراً في النسق الفقهي.

ويمكن حصر مجال الاجتهاد التشريعي فيما يلي:

- التشريع في مجال تنفيذ النصوص الشرعية وتنزيلها:

وهذا إذا كانت تلك النصوص مما يدخل في سلطة الدولة أو مما يمكن للدولة إلزام الناس به، وإجبار الأفراد على أدائه، مثل إصدار قوانين ملزمة لاستخلاص الزكاة ومعاقبة من يمتنع عن أدائها، وأحكام الارتفاق المتعلقة برفع الضرر في المسكن والسوق والمرور، ومنع الاحتكار في البضائع الضرورية، وغيرها من نواحي الحياة العامة التي قد يوقع بعض الناس فيها ضرراً بغيرهم.

أما الأمور التابعة للالتزام الشخصي لكل فرد ولا تملك الدولة سلطة إلزامه بأدائه فهي خارجة عن نطاق التشريع مثل أداء فريضة الحج مثلاً، فإنه وإن كان فريضة وركناً من أركان الإسلام، فلا تملك الدولة سلطة إلزام الناس بأدائه، لأنه عمل تعبدي لا يدخل في نطاق التشريع. وهذا الأمر يبقى من اختصاص الفقهاء بمساعدة الخبراء والمتخصصين.

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٨١.

- التشريع في الأمور التي اكتفت الشريعة فيها بوضع قواعد كلية عامة: بحيث يستهدي المجتهدون بالقواعد الكلية ويعملون المبادئ العامة لإصدار تشريعات تفصيلية في الجزئيات المندرجة تحتها من المسائل الحادثة والنوازل المستجدة، مع مراعاة أوضاع الناس وأحوالهم واعتبار ضروراتهم وحاجاتهم حسب زمانهم ومكانهم. ويبقى هذا الجانب من اختصاص العلماء والفقهاء والخبراء والمتخصصين فرادى أو في مجلس اجتهادي. ولذلك وجب الاعتماد على القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، كحفظ الضروريات الخمس، والاسترشاد بقاعدة "لاضرر ولاضرار" أو "المشقة تجلب التيسير" أو "الضرورات تبيح المحظورات" أو "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام."
- التشريع التنظيمي في نطاق المباح: وهو ما لم يرد فيه نص عن الشارع، وإنما ترك تنظيمه لاجتهاد الأمة. وذلك عن طريق صياغة الأحكام وسن النظامات والقوانين لضبطها بأحكام الشرع، وإقامتها على حدوده، واستيعاب المستجدات والطوارئ وفق المقاصد الشرعية والقواعد العامة، وهو المجال الموسوم "بمنطقة العفو".

ويدخل في هذا الباب ترتيب الأمور السياسية والدنيوية، وتنظيم المجتمع بأنواع التنظيمات والتشريعات، ولا يضر أن تكون هذه التشريعات غير مستنبطة من النصوص التفصيلية، وإنما المعتبر أن لا تعارضها وألا تخالف ما نطق به الشرع الحكيم، وفي هذا يقول ابن القيم: "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي..."[1]

---

(١) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص١٢ - ١٣.

- التشريع في مجال "نقل القواعد الأخلاقية إلى دائرة الإلزام القانوني،" أو نقلها من دائرة الديانة إلى دائرة القضاء. ويمثل باب "التعزير" الصورة الرئيسية لها. فخلافاً للقانون الوضعي الذي يقوم على موقف متحيز من الأخلاق، فإن الشريعة تشمل الدائرتين معاً: دائرة القواعد التي تتدخل الدولة للإلزام بها، ودائرة القواعد الخلقية بالمفهوم الوضعي والتي هي خارج دائرة الإلزام القانوني.[1] وهذا كالحسبة الأخلاقية والاجتماعية، وتشريع الزواجر والعقوبات التي تمنع انتشار الفساد ونحوه.
- التشريع في مجال تغير الأحكام: وقد حده محمد سلام مدكور هذا المنحى بقوله: "هو الانتقال من حكم غير تعبدي ولا من المقدرات كان معمولاً به، إلى حكم آخر مغاير له، يحقق مصلحة طارئة تقتضي القول به والعدول إليه."[2]

فتغيير الأحكام هو الانتقال من حكم ظني، أو تغيير تنزيل الحكم القطعي عند التطبيق، لتحقيق مصلحة راجحة بسبب حدوث طوارئ وضرورات تمس حياة المكلفين. وهذا مجال واسع، وطريق لاحب للتشريع يجوز فيه للمجتهدين فرادى أو جماعات التحول من حكم إلى آخر سواء كان بالتغيير أو التبديل أو الإيقاف المؤقت أو التقييد أو التعديل والإصلاح للأقوال الاجتهادية، فكل انتقال أو تحول من حكم إلى حكم آخر فهو مقصود بهذا التغيير.[3]

والتشريع في هذا المجال مقصور على الأنواع الثلاثة التي يعقل أن يكون للمجتهدين سلطة وتصرف فيها، وهي الواجب والحرام والمباح، وكل هذا فيما لم يرد بشأنه نص قاطع؛ إذ النصوص القطعية لا مجال للتغيير ولا للاجتهاد فيها.

---

(١) عطية، جمال الدين. **النظرية العامة للشريعة الإسلامية**، المدينة المنورة: مطبعة المدينة المنورة، ١٩٨٨م، ص٤٩.

(٢) مدكور، محمد سلام. **المدخل للفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ط. ٢، ١٩٩٦م، ص١٠١.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

ت- حكم الحاكم يرفع الخلاف في الأمور الاجتهادية:

ومن المسائل الهامة المتعلقة بالاجتهاد والتشريع في هذا العصر، مسألة ترجيحات الحكام واختياراتهم، وربما اجتهاداتهم. فمن المقرر أنه إذا تعددت اجتهادات العلماء وآراؤهم، وتعذر الاتفاق على رأي واحد يحسم به في قضايا الناس والمجتمع، فلا بد من مرجح، تيسيراً للاجتهاد وسداً للفراغ في المستجدات والنوازل، حتى لا تفوت مصالح الأمة. فلذلك قعد الفقهاء والأصوليون قاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد." وبمقتضى هذه القاعدة يجوز للحاكم أن يحسم الخلاف ويختار رأياً من الآراء الاجتهادية، من غير أن يحل حراماً أو يحرم حلالاً.

والحاكم المقصود في القاعدة قد يكون خليفة، أو أميراً، أو قاضياً، أو رئيس دولة قطرية، أو رئيس وزراء ... ويدخل في مفهوم الحاكم -في زمننا هذا- المؤسساتُ التشريعية ومجالس الشورى المنتخبة أو المعينة، المنتصبة للتشريع. وكل واحد من هؤلاء تنطبق عليه القاعدة في مجال عمله واختصاصه.

ويرجع مستند هذه القاعدة إلى أمر الشرع بنصب الوالي لحسم مادة الاختلاف والتنازع، وإذنه له في التحكيم لجلب المصالح ودرء المفاسد.

ويشترط لصحة تطبيق هذه القاعدة ما يلي:

- أن تكون المسائل المختلف فيها اجتهادية مصلحية، وليس فيها نص قطعي؛ إذ لا يسوغ الاجتهاد في القطعيات.
- أن يتعذر على المجتهدين في الشريعة الاتفاق على رأي واحد، فإذا أمكنهم الاتفاق لم يجز للحاكم مخالفتهم.
- أن يستند الترجيح إلى مستندات شرعية أو مصلحية بيِّنة، لا إلى مجرد الرغبات ومصالح الحكام. وهو قيد لحماية التشريع من الأغراض الذاتية والأهواء، وعمل بقاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة."

- أن يتقيد الحاكم بالاختيار من بين آراء المجتهدين المعتبرة، وأن لا يحدث قولاً آخر، إلا إذا كان من أهل الاجتهاد.

ولا يعدّ حكم الحاكم وترجيحه هذا مما لا يجوز نقضه، خصوصاً إذا لم يحز على الإجماع أو على قرار هيئة تشريعية مختصة، بل يمكن أن يتغير بتغير الأحوال والمصالح، كما في تقييد المباح أو إطلاقه.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة في العصر الحاضر: حكم تصويت المرأة وترشيحها في الانتخابات، وحكم توسعة المسعى بين الصفا والمروة، وحكم تقييد التعدد في الزواج بما يضمن الحق والعدل، وحكم تحديد السن الأدنى للزواج، وحكم انتقال جنسية المرأة المسلمة لأبنائها، وحكم رؤية الهلال وتوحيد المطالع بين الأقطار الإسلامية.

وإذا رجَّح الحاكم -أو المؤسسة التشريعية المختصة- رأياً من الآراء الاجتهادية، فإنه يصبح لازماً نافذاً، ولو خالف فيه من خالف.

إن تطبيقات هذه القاعدة تعرف توسعاً يوماً بعد يوم، خصوصاً مع ازدياد تدخل الدولة في كل شأن من الشئون العامة والخاصة، وهذا ما يقتضي من الأصوليين مزيداً من الدراسة لتأصيلها وضبطها حتى تؤدي دورها على أحسن وجه وفي نطاق فقهي أصولي.

ثانياً: شروط الاجتهاد وتأهيل المجتهد

١- شروط الاجتهاد

بناء على المقدمات السابقة، يحسن تصور هذه المسألة وبحثها بحسب مفهوم المجتهد وهو ضربان: أحدهما: مجتهد في عموم الأحكام، والثاني: مجتهد في مخصوص منها.

فأما الأول فهو الذي عدد له الأصوليون شروطهم المعروفة، وهو المقصود بشروط الاجتهاد عند الإطلاق، وأما المجتهد في حكم خاص فالشرط المعتبر

في صحة اجتهاده العلم بما يجتهد فيه. وقد مثَّل له الماوردي بقوله: "فإن كان اجتهاده في القبلة إذا خفيت عليه كان الشرط في صحة اجتهاده صحة البصر ومعرفة دلائل القبلة ... وإن كان اجتهاده في المثل من جزاء الصيد، كانت صحة اجتهاده فيه معتبرة بمعرفة الأشباه في ذي المثل، ومعرفة القيم في غير ذي المثل، ثم على هذه العبرة فيما عداه."[1]

وضبط الشاطبي هذا الفرق وفصَّله بما لا نجده عند غيره في معرض حديثه عن شروط الاجتهاد، فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها ... فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله. وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً ... لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم."[2]

ويفهم من كلام الشاطبي أن الإنسان في نيل المعارف التي يحتاج إليها في فهم الشريعة للتمكن من الاستنباط بناء على ذلك الفهم، على ثلاث مراتب هي:

- أن يكون الإنسان عالماً بهذه المعارف والعلوم مجتهداً فيها.

---

(١) الماوردي، **أدب القاضي**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٧٧ - ٤٧٨.

- أن يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها، وإن كان غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها.
- أن يكون غير حافظ ولا عارف، بيد أنه عالم بغايتها، وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها هو، بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها، زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم.

لقد عني الأصوليون عناية شديدة بصفات المجتهد الذي يجوز له الاجتهاد، فلا غرو إذا انصرفت معظم جهودهم إلى تعداد شروط الاجتهاد ومعداته وخصاله، احتياطاً للشرع وتوكيداً للأهلية.

بيد أن الاتجاه العام الذي ساد التنظيرَ الأصولي هو المبالغة في سرد الشروط، والاستقصاء في ذكرالمعدات، حتى أفضى الأمر إلى نوع من التعجيز؛ ولعله كان من أسباب القول بانقطاع الاجتهاد كما شاع في المائة الرابعة وما بعدها.

على أن الواقع التاريخي يؤكد أن حركة الاجتهاد لم تنقطع، واستمرت بوجود العلماء -القائمين بمنصب الاجتهاد- مع الكلام عن خلو الزمان من الشخص الذي تنطبق عليه الشروط النظرية، يدل على ذلك أن المسائل المستجدة في تلك العصور لم تترك هملاً بلا حكم، بل استنبط الفقهاء لها أحكامها ولم يألوا جهداً في ذلك.

ولا ريب أن المجتهد يجب أن يكون محيطاً بمدارك الشرع المثمرة للأحكام وكيفية استثمارها، ولكن الخلاف إنما هو في قدر المعارف العلمية التي تكفي الفقيه ليكون بتحصيلها من أهل الاجتهاد، والغرض من هذه المعرفة.

وقد تفطَّن الغزالي لهذه المفارقة عندما صاغ مفهوم الاجتهاد وتحدث عن شروط المجتهد، فنبَّه على دقائق مهمة، وهي أمران:

الأول: ركز عند تناوله لمفهوم الاجتهاد على الغرض من جمع آلات الاجتهاد، وهي كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول.

الثاني: كان كلما ذكر علماً من العلوم يذكر التخفيف فيه ببيان الحد الأدنى الذي يمكن الفقيه من الاجتهاد، فاشترط في معرفة القرآن الكريم معرفة الآيات المتعلقة بالأحكام، وحصرها في خمسمائة آية،[1] واكتفى باشتراط العلم بمواضعها، والقدرة على استخراجها عند الحاجة إليها دون حفظها عن ظهر قلب.

ولم يشترط حفظ الأحاديث النبوية عن ظهر قلب، وإنما اشترط أن يكون عنده أصل مصحَّحٌ لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، كسنن أبي داود، أو أصل وقعت العناية فيه بجمع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، واكتفى بأن يعرف مواقع كل باب، فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى.

واكتفى في معرفة الإجماع بأن يعلم عند إفتائه في أمر عدم مخالفته لإجماع فيه، إما لأنه أفتى في مسألة مستجدة، أو لأنه وافق مذهباً من مذاهب العلماء.

واكتفى في معرفة العربية فحسبه معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذا الشرط خاص بالاستنباط من الكتاب والسنة.

ثم ذكر مجموعة من المعارف التي يذكرها الأصوليون، ثم ختم بقوله: "ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه."[2]

وكذلك رد ابن عقيل على زعم بعض معاصريه "بأن شروط الاجتهاد قد تعذرت وأنها تكاد لا تجتمع لأحد" بقوله: "أما الأول، وهو تعظيم شروط الاجتهاد وتعدادها، فلا عاقل شرط لهذا العمر القصير، والعلوم المهولة الكثيرة، أن يكون الواحد في النحو كالخليل وسيبويه ... وفي الفقه كأبي يوسف ومحمد ... فضلاً

(1) والصحيح أنها لا تنحصر في هذا المقدار، فإن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية أو حديث. انظر الفصل الأول من فصول هذا الكتاب، وانظر كذلك:
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٤٣٧ - ٤٣٨.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٣٤.

(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٤٤.

عن المشايخ الأكابر كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، لكن المأخوذ على المجتهد معرفة ما جمعته كتب الفقهاء في أصول الفقه وفروعه من معرفة الأدلة، وذلك لا يقصِّر عنه منتدب للفتيا."[1]

وأوضح ابن تيمية أن العلماء يقعون في التناقض حين يذكرون في مجالس الدرس أنه لا يصح أن يكون الرجل قاضياً، حتى يكون من أهل الاجتهاد. ثم يذكرون في شروط الاجتهاد أشياء لا تتوفر في الحكام، وذلك يستدعي تعطيل الأحكام، وأنْ لا ينفذ لأحد حق، وأن لا يكاتب به، وأن لا تثبت له بينة، فكأن هذا الأصل غير صحيح.[2]

وقد اختلف الأصوليون في عد شروط الاجتهاد، نظراً لاعتبارات موضوعية وظروف تاريخية أحوجتهم إلى التشديد فيها.

وخلاصة ما انتهى إليه متأخرو الأصوليين في شروط المجتهد ما اختصره ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله: "والمجتهد الفقيه: وهو البالغ، العاقل؛ أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم، وقيل: العقل نفس العلم، وقيل: ضروريّه، فقيه النفس، وإن أنكر القياس، وثالثها إلا الجلي، العارف بالدليل العقلي والتكليف به، ذو الدرجة الوسطى لغة، وعربية وأصولاً، وبلاغة، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتون. وقال الشيخ الإمام: هو مَن هذه العلومُ ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع ..."[3]

وهذه الشروط هي التي يجب توفرها ليكتسب الفقيه صفة المجتهد، أما معرفة مواقع الإجماع، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وحال الرواة،

---

(١) ابن عقيل، أبو الوفا علي. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٥، ص٤٢٥ - ٤٢٦.

(٢) آل ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٤٨٣.

(٣) المحلّى، **شرح جمع الجوامع**، مع حاشية البناني، مرجع سابق، ص٣٨٢ - ٣٨٣.

وتمييز صحيح الآثار من ضعيفها، فإنما تعتبر في إيقاع الاجتهاد خاصة، ويكفي فيها الرجوع إلى المتخصصين من أهل العلم.

ويمكن إجمال هذه الشروط التي يجب تحققها في المجتهد فيما يلي:

أ- العلم:

ويدخل في حده:

- العلم بنصوص الكتاب والسنة وأحكامهما ومقاصدهما، وإليه يرجع ما اشتُرط علمه مما يفيد المجتهدَ ملكةً يفهم بها مقصد الشارع من أقواله وتصرفاته.

- المعرفة باللغة العربية: نحواً وصرفاً وبلاغة واشتقاقاً، لأن "الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من بفهمه يعرف اللغة، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها، لأن ما يتعلق بمآخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط."[١]

- العلم بأصول الفقه الذي عده بعضهم أهم الشروط المعتبرة المتفق عليها فيمن يتصدى للاجتهاد، فهو كما قال إمام الحرمين أصل الباب، حتى لا يقدم مؤخراً، ولا يؤخر مقدماً، ويستبين مراتب الأدلة والحجج.[٢] وهو أهم العلوم للمجتهد،[٣] والركن الأعظم في الاجتهاد.[٤] وجعل ابن عقيل وغيره تعلُّمه فرض عين على من أراد الاجتهاد والفتوى والقضاء.[٥] بل قال القرافي: "من لا يدري أصول الفقه يمتنع عليه الفتيا، فإنه لا يدري

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٨٦٩.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٢١ – ٢٥.

(٤) الإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٥) النمري، أبو عبد الله أحمد بن حمدان الحراني. **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. ٣، ١٣٩٧هـ، ص١٤.

قواعد الفروق والتخصيصات والتقييدات على اختلاف أنواعها إلا من درى أصول الفقه ومارسه."[1]

وما ذلك إلا لأن هذا العلم كما قال الشوكاني: "عماد فسطاطِ الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه،"[2] ومعظم أدوات الفهم والاستنباط -كأوجه دلالة الألفاظ على المعاني وعوارضها من تخصيص ونسخ وغيرهما- يشتمل عليها.

- فهم مقاصد الشريعة على كمالها: وقد تقدم بيان استخلاص الشاطبي جميع الشروط من وصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.[3]

وعلق الشيخ دراز على هذا القول بأنه لم ير من الأصوليين من اشترط هذا الشرط -فهم المقاصد- غير الشاطبي، وأن التمكن من الاستنباط هو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة.

والحق، أنهم نصوا عليه كالجويني الذي عبَّر عنه بملاحظة القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية،[4] وابن قدامة في روضة الناظر حيث قال: "ولا بد من إدراك دقائق المقاصد من الكتاب والسنة."[5] والسبكي في قوله "أن تكون العلوم ملكة له، وأن يحيط بمعظم قواعد الشرع ويمارسها، بحيث يكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع."[6]

---

(١) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص٢٤٣ - ٢٤٤.

(٢) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٧٠.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤.

(٤) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣٨.

(٥) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠٦.

(٦) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ص١١٨.

ب- الملَكة:

وهو أن يكون المجتهد على درجة عالية من حسن التقدير، وجودة الذهن، والقدرة على ترتيب الأدلة المختلفة، وتمييز صحيح الاعتبار من فاسده؛ إذ الاجتهاد عملية مركبة من قضايا وعناصر عدة منها الدليل، ومنها الواقع، ومنها العلاقة بين الدليل بأقسامه المختلفة المقترنة بالنص، والواقع بتفصيلاته وتعقيداته.

والملكة تحصل بالدربة وتتقوى بالمران وتزداد النظر، قال الزركشي: "على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة تتبع ألفاظ الوحيين الكتاب والسنة، واستخراج المعاني منهما، ومن جعل ذلك دأبه وجدها مملوءة، وورد البحر الذي لا ينزف، وكلما ظفر بآية طلب ما هو أعلى منها، واستمد من الوهاب."[١]

ويقول كذلك: "ليس يكفي في حصول الملكة على شيء تَعَرُّفُه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل، أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم، وربما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة، وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها. ومما يعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتب ورده إلى الحجج، فما وافق منها التأليف الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه."[٢]

والاجتهاد في أصله وحقيقته -كما سبق- عمل مبتكَر واستدلال مستقل، وأهم سمات المبتكِر المستقل استعداده الفطري؛ ولذلك لا يتصور أن يقع الاجتهاد ممن ليست له فطنة وذكاء يعينه على معرفة المسكوت عنه من أمارات المنطوق، حتى إن بعضهم عد ذلك شرطاً في المجتهد،[٣] ولكن الذكاء وحده غير كاف،

(١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ج٧، ص٢٦٦.

(٣) كإلكيا الطبري كما حكاه عنه الزركشي، انظر:
- المرجع السابق، ج٤، ص٤٨٩.

بل يلزم أن يكون له فقه نفس بطرق الفهم والبحث والنظر، سواء استفاد ذلك من سلامة طبعه، أو بممارسة العلوم العقلية والنظرية والمنهجية ونحوها.

وتقاس الملكة موضوعياً بشهادة الناس لصاحبها، وإقبالهم عليه، وتفضيلهم إياه، خصوصاً أهل العلم والمعرفة منهم، كما تُميز بالاستقلال في الاستدلال، والنظر الاجتهادي الذي يستفاد من آرائه وبحوثه ومؤلفاته.

ت- الأمانة:

والمراد بها أن يكون المجتهد وجيهاً "مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله،"[١] غير متساهل في أمر الدين، وهذا ما يعنيه الأصوليون بالعدالة.

والحقيقة أن الجمهور لا يجعلونها ركنا في الاجتهاد ولا شرطاً في صحته؛ إذ قوة الاجتهاد لا تتوقف على العدالة، و"قد أجاز النُّظّار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر[٢] المنكِر لوجود الصانع والرسالة والشريعة، إذا كان الاجتهاد يبنى على مقدمات صحيحة، يفرض صحتها عقلاً."[٣]

وإنما جعل جمع من الأصوليين العدالة شرطاً في قبول فتواه والاعتماد على قوله،[٤] لأنه لا يوثق بإخباره عن حكم الله تعالى بما أداه إليه اجتهاده إذا لم يكن ديّناً مأموناً يخشى الله، ولذا لا تقبل فتوى الفاسق اتفاقا.[٥] وكأن

---

(١) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٧.

(٢) جواز وقوع الاجتهاد من الكافر، معناه إمكان الوقوع؛ لأن الأمر متوقف على المعرفة والفهم للأدلة الشرعية، وهو ممكن من الكافر. ولكن هذا الجواز لا يعني قبول اجتهاد الكافر وفتواه، بل ذلك مردود لكونه غير أمين.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١١١.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٨٣. وانظر أيضاً:
- الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٩٤ - ١٥٩٥.
- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٧.

(٥) انظر ذلك مثلاً في: "آداب المفتي والمستفتي" لابن الصلاح، و"الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام" للقرافي، و"الفقيه والمتفقه" للخطيب البغدادي.

الجمهور استغنوا بتوفر العدالة العلمية لصحة اجتهاده عن العدالة الشخصية بمعناها المعروف المتداول، لأن للعالم غيرة على سمعته، وحرصاً على عدم نقل الخطأ عنه، ولكن فتواه لا يُعتَّد بها إذا لم يكن عدلاً تعصمه تقواه عن مجاراة الأهواء، ويمنعه ورعه من الترخص في المحظورات.

ومن مقتضى العدالة وأخص لوازمها استقلال المجتهد وتحرره من أي ضغوط داخلية أو خارجية قد تؤثر في فهمه للنصوص وتحقيقه لمناطاتها وتصريحه بما توصل إليه، فليس للمجتهد أن يتأثر بضغط واقع فاسد، أو يلتمس رضا أحد، أو يتابع غيره بغير علم، وليس له أن ينزع إلى تغيير ما أداه إليه اجتهاده لأول سانحة من ضغط أو حاجة أو تهديد، قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ﴿٣٩﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، ولذلك حذروا من زلة العالم وشبهوها بانكسار السفينة، لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير.

كما روي عن عمر رضي الله عنه: "ثلاث يهدمن الدين: زلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون." وقال سلمان الفارسي رضي الله عنه: "كيف أنتم عند ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم. فأما زلة العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وأما مجادلة منافق بالقرآن فإن للقرآن مناراً كمنار الطريق، فما عرفتم منه فخذوا، وما لم تعرفوه فكِلوه إلى الله. وأما دنيا تقطع أعناقكم فانظروا إلى من هو دونكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم."[1]

غير أنه يجدر التنبيه هنا إلى أن الشروط التي ذكرها معظم الأصوليين تنصرف إلى الاجتهاد المتعلق بالاستنباط، أما الاجتهاد التطبيقي المتعلق بتحقيق المناط، فلم ينبه أحد -فيما نعلم- على ما يشترط فيمن يتولاه، قبل الشاطبي الذي بيَّن أن هذا الضرب من الاجتهاد يتوقف على نوع خاص من المعرفة، وهو معرفة

---

(١) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٧٩ - ٩٨٢.

الموضوع وإدراك المعارف والوسائل التي تمكن من ذلك، ولم يشترط فيه العلم بالعربية ولا بمقاصد الشريعة، لأنه اجتهاد في معرفة محل الحكم لا الحكم ذاته؛ قال رحمه الله: "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى."[١]

وهذا التنبيه في غاية الأهمية، يمكن أن نبني عليه القول بتجزؤ الاجتهاد، أو الاجتهاد التخصصي، ومشروعية التكامل المنهجي بين التخصصات المختلفة على نحو ما يجري به العمل اليوم في مجامع الفقه الحديثة.

وقد يبدو أن ذكر هذه الشروط ضرب من التعجيز، لأنه يندر أن تجتمع في فرد واحد، ولكن الأصوليين اشترطوا هذه الشروط في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أبواب الشريعة،[٢] أما بقية مراتب المجتهدين فلا يشترط أن يستجمعوا ما تقدم من المعارف والعلوم، وبخاصة مع القول بتجزؤ الاجتهاد.

ومن ثم فإن واقعنا المعاصر -لما يشهده من تنوع المعارف وتخصصها- يلح أكثر مما مضى على استئناف النظر في شروط المجتهد واعتبارها بحسب ما يتوقف عليه الاجتهاد في كل فرع من فروع المعرفة المتعلق بجانب من جوانب الحياة. فإن وجد من له إلمام جيد بعلوم الشريعة واللغة العربية، وكان صاحب رسوخ وتمكن في علم من العلوم أو مجال من مجالات الحياة، وأحاط بموضوعه من الناحية الشرعية، وعلم بدقائقه وضرورياته وغاياته، فله أن يجتهد في بابه،

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢٧.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٥٣. وانظر أيضاً:
- ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، مرجع سابق، ص١٣٨.

وإن لم يكن على درجة من الرسوخ في علوم أخرى. "وعلى هذا يستطيع أستاذ الاقتصاد المتمكن مثلاً -إذا درس ما يتعلق به في الفقه الإسلامي والمصادر الإسلامية دراسة مستوعبة- أن يجتهد في هذا الباب وحده لا يتعداه..."(١)

وكذلك العالم الفقيه الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد العام، إذا انكب على الدراسة المعمقة لِبابٍ من أبواب الفقه حتى أحاط به وأتقنه، يمكن أن يصير مجتهداً في هذا الباب.

٢- تأهيل المجتهدين

بدل الاسترسال في الاشتراط النظري لصفات المجتهد وما يجب في حقه، ينبغي أن تنصرف الهمم إلى مسلك آخر وهو التفكير في تكوين المجتهدين وتأهيلهم وفق برنامج علمي منهجي يحقق تلك الشروط، ويستجيب لحاجات الأمة ومتطلباتها.

إن جمع آلات الاجتهاد التي ذكرها الأصوليون لم يكن عسيراً ولا متعذراً في كثير من العصور؛ فلم يخلُ عصر ممن تبحروا في علوم الشريعة وبرعوا فيها. وفي القرون الماضية كان يتخرج من جامعات القرويين والأزهر والزيتونة علماء درسوا سنين طويلة، وأتقنوا ما يربو على اثني عشر علماً، تتوزع بين علوم الوسائل وعلوم المقاصد. ومع ذلك كان أهل العلم يضجون بالشكوى من فَقْدِ المجتهد وخلو الزمان منه، وكان الفقهاء يكتفون بالفتوى بأقوال أئمتهم وكتب مذاهبهم، ويتهيبون التخريج عليها فضلاً عن الفتوى في النوازل المستجدة.

ولقد كانت طريقة تدريس العلوم الشرعية نفسها سبباً من أسباب ضعف القدرة على الاجتهاد، فمع كثرة العلوم التي يتلقاها الطالب، إلا أنه يأخذها مجردة منفصلة بعضها عن بعض، ولا يحصل طريقة دمجها واستعمالها مجتمعة لاستفادة الأحكام.

---

(١) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦١.

وعلى رأس العلوم التي كان العلماء يحفظون متونها المنظومة والمنثورة أصول الفقه. ومع أن موضوعه هو معرفة دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد،[1] إلا أن تدريسه اشتط عن مساره، وأهمل تحصيل ثمرته،[2] وما ألف من كتب الأصول بطريقة تربط بين القواعد والفروع، وتبين كيفية الاستدلال -كالتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، ومفتاح الوصول للشريف التلمساني- لم يعن به العناية اللازمة، مع أن الأصوليين نبهوا على أن المقصد من أصول الفقه تطبيق قواعده في استنباط الأحكام. فهذا الإسنوي يقول: "إن معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل؛ أي استنباط الأحكام الشرعية منها، يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال: كتقديم النص الأصولي على الظاهر، وتقديم المتواتر على الآحاد، ونحوه...، فلا بد من معرفة تعارض الأدلة والأسباب التي تؤدي إلى تعادلهما... وإنما جعل ذلك من أصول الفقه، لأن المقصود من معرفة أصول الفقه معرفة الأدلة واستنباط الأحكام منها، ولا يمكن معرفة الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح."[3]

ولم يضع العلماء المنهج التطبيقي لأصول الفقه وقواعده في أيدي طلاب العلم، وإنما اكتفوا بدراسة المتون ومناقشة العبارات وردّ الاعتراضات من خلال ما كتب عليها من شروح وحواش، فيخرج الطالب من دراستها كما دخل!!

فمن المفروض أن يدرب الطلاب في مراحل متقدمة على استثمار ما تعلموه في مسائل عملية، ليطوروا ملكاتهم الاجتهادية، وينمّوا لديهم مهارة التفطن لانطباق كليات الفقه وقواعده على صور الحوادث. وهذا ما يعنيه المتقدمون

---

(١) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص١٩.

(٢) مقدمة: الوزير، أحمد بن محمد. **المصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

(٣) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مع حاشية المطيعي، مرجع سابق، ج١، ص١٣.

بفقه النفْس. قال الجويني: "أهم المطالب في الفقه التدرب على مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يسمى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة."[(١)] ويقول القرافي: "هذا باب عظيم يحتاج إلى فراسة عظيمة، ويقظة وافرة، وقريحة باهرة، ودربة مساعدة، وإعانة من الله عاضدة."[(٢)]

ومن أسباب ضعف حركة الاجتهاد الفقهي، تأثر الفقه ورجاله بالفتور الثقافي والعلمي للأمة، وواقع الجمود والتقليد، وفي ذلك يقول محمد الحجوي الثعالبي: "ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون."[(٣)]

ومن هنا فإن إحياء الاجتهاد رهين بشروط سياسية وثقافية وعمرانية تتعلق بعموم الأمة وأحوالها، كازدهار العلوم والصنائع، والتقدم في البحث العلمي، ونقض الحوائل السياسية في سبيله، وإقامة مؤسساته وأعماله على شرط الاستقلال، واحترام مبدأ الحرية الفكرية. ومن ثم، ينبغي للسلطة العامة في المجتمع أن تقنن نهضة العلم بتيسير أسباب التكوين، وإنشاء المعاهد والجامعات ومراكز البحث التي تؤهل المجتهدين، كما يؤهل القضاة والمهندسون والأطباء وغيرهم، وأن تقوم على تطوير المشاريع العملية لهذا التأهيل المهم.

ومن أسباب ضعف القدرة الاجتهادية لدى علمائنا، ما حصل لهم من الانعزال أو العزل عن تدبير شؤون الحياة العامة، ومن الانقطاع والبعد عن كثير من قضايا الواقع الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية أو يحيط بها، ثقافياً

---

(١) الجويني، **"الغياثي" غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٩٠، وانظر كذلك:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٠ - ٣٥٣.

(٢) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٣) الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٠.

واجتماعياً وتشريعياً وسياسياً واقتصادياً. وهكذا أصبح كثير من علمائنا عاجزين، ليس فقط عن ممارسة الاجتهاد، بل حتى عن الفهم والتصور الصحيح لما يحتاج إلى اجتهاد.

والحاصل، أن الفقيه المجتهد لكي يخوض غمار تحديات الوقت ومشكلات المجتمع ويوجهها بزمام الشرع، لا بد من أن يُعَد إعداداً يمكّنه من فهم ثقافة العصر وواقعه، ويزوده بالمعارف والعلوم المنهجية والفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، إضافة إلى المعارف الفقهية والأصولية، ومعرفة واقع الناس من حوله.

أما تعداد شروط الاجتهاد وتردادها دون البحث عن منهج إعداد المجتهدين وإدراجه في البرنامج العلمي والتكويني، فصيحة في واد!

ولا تخفى أهمية التدريب والإعداد لكل صناعة، فيمرن الشخص على العمل الذي سيوكل إليه، ومن ذلك: الإفتاء، فقد درب النبي ﷺ أصحابه على الإفتاء وأفتوا بحضرته، تمريناً لهم على هذه الوظيفة، وقد ذكر الحجوي الثعالبي[١] عشرة أمثلة لذلك.

وقال أبو الأصبغ عيسى بن سهل: "الفتوى صنعة، وقد ابتليتُ بالإفتاء، فما دريت ما أقول في أول مجلس، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن... والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه." وقال محمد بن عبد السلام: "تجد الرجل يحفظ كثيرًا من الفقه ويعلمه غيره، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة، أو مسألة من مسائل الأعيان لا يُحسن الجواب، بل ولا يفهم مراد السائل إلا بعد عسر."[٢]

---

(١) مرجع سابق، ج١، ص٢٢٠.

(٢) الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج١٠، ص٧٩.

وإذا كان هذا الأمر ملحوظاً في زمنٍ مضى، فالعناية به اليوم -مع تغير الأحوال- أشد وآكد؛ إذ الأقضية كثرت وعظمت، والنوازل تنوعت وتشعبت.

ثالثاً: تجديد مناهج الاجتهاد

١- تيسير الوظيفة الاجتهادية

لما عز الاجتهاد المطلق وافتقدت شروطه، ونظراً لحاجة الناس الضرورية لأحكام الشريعة في الواقع وعدم استغنائهم عنها بحال، واعتباراً لعدم جواز خلو الزمان عن المجتهد، اضطر العلماء إلى اعتماد قاعدتين بديلتين؛ أولاهما: قابلية الاجتهاد للتجزؤ، والثانية: القبول بما دون مقام الاجتهاد المطلق من المراتب. وكلاهما يؤول إلى مشروعية الاجتهاد الجزئي أو الاجتهاد التخصصي الذي أضحى ضرورة حتمية للاجتهاد الجماعي في هذا العصر.

أ- مسألة تجزؤ الاجتهاد:

والمراد بها: أن مجتهد المذهب أو الفتيا قد يحيط بمسألة أو بباب من أبواب الفقه، فيجتهد فيه، ويتصرف تصرف المجتهد المطلق في استثمار الحكم.

ولكن هل الاجتهاد يقبل التَّجَزُّؤ والتبعيض، فيكون الفقيه مجتهداً في باب من العلم دون باب آخر، بل في بعض المسائل دون بعض، كأن يجتهد في قضايا الزواج والطلاق لبذله وسعه في العلم بمسائلها وأدلتها، ويقلد غيره في مسائل البيوع والمعاملات؛ فلا يكون له أن يفتي إلا فيما يجتهد فيه، ولا يسوغ له أن يفتي في غيره؟

ذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه،[1] وفي طليعتهم أبو حامد الغزالي؛ إذ قال: "وليس الاجتهاد عندي مَنصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طُرق النظر القياسي فله

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٧. وانظر أيضاً:
- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٦.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٢٥.

أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. فمن ينظر في مسألة (المشتركة) يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصَّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا ولي. فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطرق التصرف فيه، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرّف قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦]، وقس عليه ما في معناه."[1]

وقد استدل الجمهور على مذهبهم بأدلة منها: أن الإنسان إذا أحاط بباب من أبواب الفقه أو مسألة من مسائله ووقف على مآخذ أحكامها واطلع على مصادرها، واستجمع أدلتها كان متمكناً من الوصول للعلم عند البحث في نازلة متعلقة بها،[2] فإذا استفرغ وسعه في معرفة الصواب وتوصل إلى حكم من خلال الأدلة، وقد بذل جهده في معرفة الصواب فليس له أن يترك ذلك إلى التقليد، لأنه انتقال مما لا يريبه إلى ما يريبه.

ومن حصلت له مُكنة الاجتهاد ولو في باب من أبوابه وعرف الحكم في مسألة عن دليل منصوب من الشارع فلا ينبغي له أن يدع اجتهاده فيها لقول أحد، ولو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل والأبواب، وهذا ممتنع، لأن كثيراً من المجتهدين -وعلى رأسهم فقهاء الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة- قد سئلوا عن مسائل فتوقفوا فيها ولم يجيبوا عنها، ومع ذلك لم ينازع أحد في كونهم مجتهدين.[3]

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٣٤٥.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٩٨.

(٣) ابن بدران الدمشقي، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ص٣٧٣. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٢٥.

أما المانعون فقد احتجوا بتعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فجهلُ العالم ببعضها مظنة للتقصير في النوع الذي قد عرفه، فإن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضاً، ويُبرهَن في بعضها على بعض، فمن جهل فنا نقص عليه مادة فن آخر. ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فناً آخر.[1] وعليه، فالملكة واحدة لا يمكن أن تتجزأ، والراسخون في العلم يأخذون الشريعة صورة واحدة، ونسقاً واحداً.

واستدل الشوكاني لمنع تجزؤ الاجتهاد بأن العلماء قد اتفقوا على "أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى تحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق. أما من ادعى الإحاطة بما يحتاج إليه في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن، لأنه لا يزال يجوز وجود غَيْر ما وصل إليه علمه."[2]

والحقيقة أن ملكة الاجتهاد لا تتجزأ، فمن استجمع آلاته، وحصلت لديه القدرة على الاستنباط من الأدلة الشرعية، استطاع أن يجتهد في أي باب، ولكن قد تختلف أبواب العلم، فبعضها قد يتوقف على ما يتوقف عليه باب آخر، وقد يكون للعالم اضطلاع بباب من الفقه أكثر من غيره، لطول بحثه فيه، أو كثرة اطلاعه على مسائله، أو تمرسه به في الفتيا والقضاء، فيكون الاجتهاد فيه متيسراً له دون غيره من الأبواب.

فمن كان عنده بعض شرائط الاجتهاد، وكانت المسألة المنظور فيها يكفي فيها ما عنده من تلك الشرائط جاز له الاجتهاد فيها؛[3] إذ يكفي للاجتهاد في بعض المسائل أن يكون عارفاً بما له تعلق بالمسألة، وما لا بد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها. ومن حصل شروط الاجتهاد في مسألة فهو

(١) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨٦.

(٢) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤٢٦.

(٣) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، مرجع سابق، ص٢٣٦.

مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها.[1]

والقول بتجزؤ الاجتهاد أوفق بهذا العصر، لتراكم المعرفة وتشعبها، وعسر الإحاطة بجميع العلوم والمعارف التي يشترطها المتقدمون في المجتهد.

ومما يخدم تجديد الاجتهاد وتيسير وظيفته، توسع مفهوم الاجتهاد والمجتهدين ليسمح بدخول عدد من علماء الأمة ومفكريها –العاملين في رحاب الشريعة– في عداد المجتهدين. ونعني بهم أولئك العلماء الذين لم يتخصصوا في الاجتهاد والإفتاء الفقهي بمعناه المعروف المضيق، الذي هو استنباط الأحكام العملية للوقائع الجزئية، ولكنهم تبحروا واجتهدوا وأبدعوا في مناحي أخرى من الشريعة، كأصول الفقه، ومناهج التفسير، ومقاصد الشريعة وكلياتها، والقواعد الفقهية، والسياسة الشرعية، والاقتصاد الإسلامي، والتربية الإسلامية. فهؤلاء العلماء المتخصصون وأمثالهم، إذا كانوا على مراتب عالية في علمهم بالشريعة وأدلتها، واتباعهم لمناهج البحث والاستنباط المعترف بها، فلا شك في أن ما تخصصوا فيه وما أنتجوه وصاغوه من نظريات وحلول إسلامية لمخلف جوانب الحياة ومتطلباتها، ينبغي أن يعد من صميم الاجتهاد الذي حث عليه الشرع، وجعل أصحابه بين الأجر والأجرين، وأن يُعتد بنتائج دراساتهم واستنباطاتهم فيما اجتهدوا فيه، كشأن غيرهم من المجتهدين.

وإذا أقررنا بجواز تجزؤ الاجتهاد وتخصص المجتهدين، وأنه يتوافق مع ما يعرفه العصر الحديث من أنواع التشعب والتخصص العلمي، فإن ذلك لا يصح إلا بشرطين:

- أن يكون ملماً بضروريات العلم الشرعي، أعني العدة العلمية العامة للفهم والاستنباط، وبخاصة معرفة مقاصد الشريعة، حتى يتسنى له الاجتهاد.
- أن يدرس المسألة الاجتهادية التي ينظر فيها دراسة علمية فاحصة

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧١. وانظر أيضاً:
- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨٥.

مستوعبة، بحيث يحيط بها من جميع جوانبها، متثبتاً من الأدلة، وموازناً بينها وبين معارضها، حتى يتمكن من الاجتهاد فيها.

والمأمول أن يعد المجتهد المتخصص إعداداً خاصاً، يضم إلى العلم الشرعي دراسة معمقة في جانب التخصص الذي يتفرغ له، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو السياسة الشرعية، أو غير ذلك.

أما الحل الذي عمدت إليه بعض مؤسسات التمويل أو الهيئات الطبية أو غيرها من إقامة هيئات أو لجان تضم اقتصاديين أو أطباء إلى جانب بعض العلماء أو الباحثين الشرعيين، فهو حل اضطراري مؤقت لا يحل المشكلة جذرياً، ولكنه يكرّس حالة الازدواج الثقافي.[(١)]

ب- مراتب المجتهدين:

قسم الأصوليون أهل الفتوى ثلاث طبقات هي: المجتهد المطلق الذي لا يتقيد بمذهب، بل يأخذ الأحكام من أصولها، ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول له على آخر كما في جمع الجوامع.

وقد عَدَّ بعضهم من أهل الفتيا طبقةً رابعة، وهي أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته لجهله بالأصول. فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق، وكذا ما يعلم اندراجه تحت قاعدة من قواعد مذهبه، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به.[(٢)]

---

(١) عطية، **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٢) العبّادي، **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٣. وانظر أيضاً:
- الشنقيطي، **نشر البنود على مراقي السعود**، مرجع سابق، ص٣١٧.

٢- إعمال المقاصد في الاجتهاد

جعل الشاطبي درجة الاجتهاد -كما تقدم- موقوفة على فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهم الفقيه فيها.[١] واشترط السبكي في المجتهد أن يبلغ من خلال التمرس بالنظر في النصوص الشرعية والتتبع لمقاصدها درجة تؤهله إلى معرفة أوفق الأحكام بروح الشريعة وأقربها إلى الصواب، من غير نص يعتمد عليه في ذلك، فقال: "أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به."[٢]

فالمقاصد قد تكون هي المصدر المباشر لعدد من الأحكام، وفي جميع الحالات، فإن المجتهد لا يستغني في مسائله الاجتهادية عن الاهتداء بالمقاصد والاستمداد منها. ذلك أن الشريعة برمتها إنما هي -كما قال علال الفاسي- "أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام."[٣]

وطريق إعمال المقاصد بأن تعتبر مبدأ كلياً حاكماً على مفردات منهج الاجتهاد ومسالكه ومعاييره، وبأن تجعل مرحلة من مراحل صياغة الفتوى والحكم، بحيث تعرض الأدلة الجزئية على مقاصد الشريعة العامة والخاصة، ولا تقبل إلا إذا انسجمت معها، وتكون هي عمدة المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها ولا نظير لها تقاس عليه.

ولقد أحسن الدكتور أحمد الريسوني إبراز هذا المعنى وتوكيده بقوله: "يلزم الفقيهَ والمجتهدَ والمستنبِطَ، أن يكون مستحضراً على الدوام، أنَّ كل شيء من الشريعة له مقصوده ومرتبط بمقصوده وتابع له. فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٥ - ١٠٦.

(٢) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٨.

(٣) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط: مؤسسة الفاسي، ط. ٤، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص٤٧.

الشريعة، أو نص من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها، مستخرج منها، أو مُخَرَّج على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها."[1]

ولا شك في أن الاعتداد بمقاصد الشريعة في الفقه له فوائد جمة، منها:

- تفادي التصادم بين الفروع المستنبطة والأهداف العامة للشريعة، وهو ما حصل في كثير من الفتاوى التي أهملت المعنى المقاصدي قديماً وحديثاً. فأغلاط الفقهاء وزلاتهم "أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه ..."[2]
- منح الاستنباط قوة ورجحاناً أكبر بانضمام الأدلة الكلية إلى الأدلة التفصيلية.
- تحقيق مصالح الخلق في المعاش والمعاد، ورفع الحرج عنهم في شؤونهم الخاصة والعامة.
- تقريب شقة الخلاف بين المجتهدين، وتحقيق الإجماع في بعض القضايا الفقهية بناءً على اتفاق العلماء على الأساس المقاصدي الذي تهدف إلى تحقيقه.

بيد أن إعمال المقاصد يحتاج إلى ضوابط معينة، تنفي عنه انتحال المبطلين، وتسيّب المتعالمين. ولقد دعا بعض الكتّاب إلى الاعتماد على المقاصد الشرعية طريقاً للفهم والاستنباط، دون الأحكام الجزئية، واعتبر تجديد المقاصد بحيث تجعل ضروريات العصر وحاجياته وتحسينياته جزءاً من المقاصد، فتضاف الحقوق الأساسية للمواطن والمجتمع المعاصر إلى الضروريات، كالحق في

(١) الريسوني، أحمد."المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام،" بحث مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، ماليزيا، رجب ١٣٢٨هـ/يوليو ٢٠٠٧م، ص٤.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠١.

التعليم والتعبير والعمل والعلاج ونحوها، وأن يكون العمل بالنص مقتصراً على مكانه وزمانه المتقدمين.

وهذه الدعوة تجعل المقاصد مطلقة غير مقيدة بالاعتبارات الشرعية، وإنما يريدونها متلونة بحسب إدراك الإنسان وفكره ومزاجه وواقعه.

والحقيقة، أن المقاصد إذا لم تقيد بضوابط الشرع، ولم تستهد بنصوصه، فإنها تصير ذريعة للانسلاخ من الدين، وخرق سياجه، وهتك حرمته.

ويمكن القول إن مجالات إعمال المقاصد في الاجتهاد تتجلى في أربعة:

أ- في تفسير النصوص والاستنباط منها:

لم يكن الكلام في لغة من لغات البشر، كافياً في الدلالة على مراد المتكلم دلالة لا تحتمل شكاً في مقصده من لفظه. وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبينات من القرائن، لتتضافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات واردة ..."ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق."[1]

فالنصوص الشرعية الواردة في القضية موضوع البحث هي المورد الأول الذي يجب أن يرِدَه المجتهد، والنظر في مدلولاتها اللغوية هو سبيل الاستنباط منها، ولكن النظر في الألفاظ لا يكفي للوقوف على دلالاتها الشرعية، بل لا بد من تحديد دلالاتها الاصطلاحية والسياقية، وذلك يتوقف على الاسترشاد بالمقاصد، لأن دلالة الألفاظ على معانيها "تابعة لمقصد المتكلم وإرادته،"[2] ولذلك قال

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨٠.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٠.

الغزالي: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثم أتبع المعانيَ الألفاظَ فقد اهتدى."[١] وقال القرافي: "بعض المعاني والألفاظ إنما هي وسائل، والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى الألفاظ، والمقاصد أفضل من الوسائل."[٢]

ومعرفة مقصود الشارع من كلامه لا تتأتى إلا لمن كان خبيراً بمقاصده العامة والخاصة، عارفاً بما يوافقها وما يعارضها، "وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع"[٣] كما قال الشاطبي.

ب- في إجراء القياس على الأحكام المنصوصة:[٤]

فالقياس ينبني على تعليل الأحكام الشرعية، ولا يكون صحيحاً واقعاً في محله إلا إذا كان محققاً لمقصود الشارع وحكمته. ومن ثم فإن الوقوف على العلل السليمة التي علق بها الشارع أحكامه وإجراء الأقيسة الصحيحة بناءً عليها رهين بملاحظة المقاصد فيها، قال ابن تيمية: "فإن الْعِلْمَ بِصَحِيحِ الْقِيَاسِ وَفَاسِدِهِ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُوم. وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ كَانَ خَبِيرًا بِأَسْرَار الشَّرْعِ وَمَقَاصِدِه، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ شَرِيعَةُ الْإِسْلَام مِنْ الْمَحَاسِنِ الَّتِي تَفُوقُ التَّعْدَادَ، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ مَصَالِح الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَمَا فِيهَا مِنْ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ وَالنِّعْمَةِ السَّابِغَةِ وَالْعَدْلِ التَّامِّ."[٥]

فمراعاة شروط القياس الشكلية التي يذكرها الأصوليون محفوف بعوارض وقوادح تجعل مقتضاه غير مسلَّم به إذا عارض مقاصد الشرع ولم يكن منسجماً

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٨.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٦.

(٤) استفدنا في صياغة هذا العنصر والذي يليه من بحث الأستاذ أحمد الريسوني "المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام" المتقدم ذكره.

(٥) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٦٣.

معها. وبهذا الضابط ينجو الفقيه من الوقوع في الأقيسة الشكلية المجافية لمقاصد الشرع، والتي وقع فيها طائفة من الفقهاء لعدم إعمالهم مقاصد الشريعة العامة، كما بين ذلك ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" عند حديثه عن تناقضات القائسين.

فما كل قياس قد وضع في مرتبته، أو استعمل في محله، أو استجمع كامل شروطه. وعرض الأقيسة على مقاصد الشريعة هو الذي يكشف عوارها، أو يؤكد صحتها.

ولاعتبار أئمة الاجتهاد وكبار الفقهاء لمقاصد الشريعة في القياس، كانوا يعدلون عن مقتضى الأقيسة الجزئية حين تعارض المقاصد العامة، فكان الإمامان أبو حنيفة ومالك بن أنس -رحمهما الله- يريان القول بالاستحسان لتفادي غلو القياس، ولذلك عدَّه الإمام مالك "تسعة أعشار العلم،" والاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس كما قال أصبغ بن الفرج.[(١)]

وهذا إنما هو سير منهم على منهج جمهور الصحابة، وفي طليعتهم عمر بن الخطاب. فقد ورَّث عمر الإخوة الأشقاء مع الإخوة للأم في "المُشَرَّكة" -وهي: زوج، وأم أو جدة، وأخوة لأم، وإخوة أشقاء- والقياس: أن الإخوة الأشقاء لا يرثون، لأنهم عصبة حجبوا بالفرض المستغرق. ولذلك لم يورثهم عبد الله بن عباس. لكن ما قضى به عمر هو مذهب زيد وعامة فقهاء الأمصار.[(٢)]

وقضى عمر بقتل الجماعة بالواحد في القصاص، وتبعه في ذلك الصحابة، وعامة فقهاء الأمصار، مع أن القياس أن تقتل النفس بالنفس، لا النفس بالأنفس.

---

(١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٥٧.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن الشافعي لم يجتهد في باب المواريث، بل قلد فيها زيد بن ثابت، كما أفاد ذلك المزني في أول باب المواريث من مختصر الأم له.

ومعنى ذلك أن القياس يعمل به، ما دام في نطاق مقاصد الشارع، فإذا اشتط القياس وحاد عنها في مسألة أو مسائل، وحب العدول عنه إلى ما يحقق المصلحة الشرعية.[1]

ومن الأمثلة الفقهية لذلك:

- بيع العينة. والمقصود بها هنا: أن يشتري الرجل من الرجل السلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه بثمن معجل أقل منه. فالقياس أن هذا البيع صحيح، لأن الذي اشترى السلعة بثمن مؤجل قد أصبح مالكاً للمبيع، والمالك للمبيع يبيعه ممن شاء. ولذلك لم يتردد الشافعي في إجازته. بل أنكر على من لم يأخذ به. فقد قال لمن لم يأخذ به: "... فكيف لم تذهب إلى قول زيد[2] ومعه القياس ...؟"[3] ولكن طائفة من الفقهاء منهم مالك لم يطردوا القياس في هذا الفرع، واستحسنوا. ووجه الاستحسان هو أن هذه الصورة ذريعة إلى الربا المحرم بالقرآن والسنة والإجماع.
- بيع السلاح لمن يريد أن يقتل به، وبيع العنب لمن يريد أن يعصره خمرا ... فذلك كله مكروه عند الشافعي، وليس بحرام، لأن صاحبه "باعه حلالا ..."[4] وهذا إسراف في التمسك بالقياس، واتباع رسومه وأشكاله، دون الالتفات إلى المعاني والحِكَم المقصودة. فالشريعة لا يتصور قبولها مساعدة من يريد أن يقتل، ومساعدة من يريد أن يصنع شيئاً مقطوعاً بحرمته، كالخمر. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة: ٢] والله أعلم وأحكم.

---

(١) بالمفهوم الذي قررناه في فصل المصلحة، وهو أن تشهد لها النصوص العامة للشريعة، أو القواعد الشرعية القطعية.

(٢) يعني زيد بن ثابت الذي "باع شيئا إلى العطاء، ثم اشتراه بأقل مما باعه به،" فأنكرت عليه السيدة عائشة ذلك. فأخذ الشافعي برأي زيد، وترك ما أنكرت عائشة؛ لأنه موافق للقياس، كما سيذكره.

(٣) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨، باب: في بيع العروض.

(٤) المرجع السابق: ج٣، ص٧٥، باب: النهي عن بيع الكراع والسلاح في الفتنة.

ت- في الاجتهاد المصلحي: [1]

ونعني به الاجتهاد القائم على المصلحة المرسلة، ومجاله المسائل التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وليس لها نظير تقاس عليه، سواء كانت قضايا مستجدة، أو قضايا قديمة تطورت تطوراً هائلاً جعلها مختلفة بصورة كبيرة عما كانت عليه في زمن الوحي، كما نجده في كثير من المعاملات المالية والأنظمة الاجتماعية. ولا ريب أن هذا الضرب أشد المجالات احتياجاً إلى مقاصد الشريعة، فمن خلالها نتعرف على أنواع المقاصد ومراتب المصالح وميزان الترجيح بينها، وشروط إعمال المصالح المرسلة وغير ذلك.

والمصلحة المرعية ليست هي ما تتوهم بعض العقول أنه مصلحة، وإنما هي المصلحة الشرعية التي اعتبرت الشريعة جنسها، والتي تتضمن حفظ الضروريات الخمس المقصودة للشارع: ابتداء بالدين وانتهاء بالمال،[2] والتي تشمل المصالح الدنيوية والأخروية، وتراعي المصالح المادية والمعنوية، وتوازن بين المصالح الخاصة والعامة، والآنية والمستقبلة.

فإذا كانت المصلحة محققة أو راجحة فإن الشرع يقتضي أنها مطلوبة. وبحسب مرتبة المصلحة يكون حكم ما يؤدي إليها، وفي ذلك قال القرافي: "المصلحة إن كانت في أدنى الرتب، كان المرَتَّبَ عليها الندبُ، وإن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته. وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم."[3]

---

(١) راجع فصل المصلحة المتقدم في هذا الكتاب.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٨.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٤.

ومعنى هذا أن الاجتهاد المصلحي مبناه على تقدير المصالح والمفاسد، وذلك يستلزم معرفة واسعة بمقاصد الشريعة. بل في بعض الحالات لا يتوقف إلا على معرفة المقاصد، كما نبه على ذلك الشاطبي بقوله: "وإن تعلق (أي الاجتهاد) بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة ..."[1]

ث- في تنزيل الأحكام على الواقع:

ونعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها تطبيق الحكم وتنزيله على محله، لأن صورة تطبيق الحكم الشرعي قد تضعنا أمام عناصر جديدة تحتف به لم تكن حاضرة في أصله، إما لتخلف بعض الأوصاف، أو زيادة أخرى، أو طروء موانع معينة.

ومن آكد ما يعول عليه هنا لتحصيل هذا النمط الدقيق من الفقه: اعتبار المآل، وتحقيق المناط، وتصفح العلل ورتب المصالح، ومراعاة مقاصد الشرع عامة، ومقاصده الخاصة في ذلك الحكم، لتطبيق الحكم بصورة يتحقق بها المقصود من تشريعه دون أن يقترن بمفسدة أو ضرر.

ومن أمثلة ذلك هجر العصاة والمبتدعين المجاهرين، فقد تقررت مشروعيته بأدلة متعددة، ولكن تطبيق الهجر على حالات معينة يحتاج إلى استحضار مقاصد الشريعة من هذا الحكم. ولهذا قال ابن تيمية في فتوى من فتاواه: "وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين، في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله. فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة، بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفته كان مشروعاً. وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر، بل يكون التأليف لبعض

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٢.

الناس أنفع من الهجر. والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف، ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجر آخرين ... وإذا عرف مقصود الشريعة سُلك في حصوله أوصل الطرق إليه."[١]

ومما يدخل في إعمال المقاصد في الاجتهاد التطبيقي، تحديدُ الوسائل التي فوض الشرع تحديدها إلى النظر الاجتهادي، لاتخاذ أنسبها لمقصود الحكم، والنظرُ في الوسائل التي جاءت في النصوص الشرعية لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية، ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أَشد إيصالاً إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه.[٢]

ويدخل فيه سد الذرائع والنظر في المآلات، لأننا حين التطبيق الفعلي للحكم، نجد أنه قد يحقق مقصده وقد يؤول إلى غير ما قصد به، والشريعة تتوخى المصلحة في الحال والمآل، والمجتهد - كما قال الشاطبي- "لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً كان لمصلحة فيه تُستجلَب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غيَر مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعيته، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية."[٣]

---

(١) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٥١.

(٢) الريسوني، "المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام"، مرجع سابق، ص١٥، وانظر أمثلة لذلك في:

- القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص١٧٤ - ١٨٩.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤.

هذه هي أوجه إعمال المقاصد في الاجتهاد، وبهذا يعلم شمول المقاصد لجميع مراحل الاجتهاد الفقهي ابتداء من استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية إلى تنزيلها على محالها ومواردها.

٣- فقه الواقع

الناظر في تعريف الأصوليين للاجتهاد وتعدادهم لشروطه وأوصاف القائم به، يلحظ كأن وظيفة المجتهد منحصرة في استنباط الأحكام من أدلتها؛ أي منحصرة بين المجتهد والدليل الشرعي، ونجدهم لا يعرجون على الاجتهاد في تنزيل الأحكام على محالها في الواقع، وعلى تأثير ذلك الواقع في اجتهاد المجتهد وما يستنبطه من أحكام، مع أن الأحكام الشرعية إنما تتحقق مقاصدها بصفة عامة حينما تجري وقائع الحياة بحسبها، وكثير من الوقائع تحتف بملابسات تجعل إجراء الحكم العام عليها غير محقق لمقصده، ولا تصح فيها الفتوى إلا بمراعاة ما يقترن بها من أحوال.

والحقيقة، أنه يجب البحث في نوعين من الاجتهاد:

- اجتهاد في درك الأحكام.
- واجتهاد في تحقيق المناط.

والضرب الثاني لا بد منه في كل حين، وإلا لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأن الأحكام الشرعية مطلقات وعمومات منزلة على أفعال مطلقة، والأفعال لا تقع في الوجود إلا معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام.[1]

ولتحقيق المناط صور وأنواع ومقامات يدق فيها نظر المجتهد، ويكون أقرب إلى الصواب بحسب استبحاره في المعرفة بالواقع ومكوناته، وبالأشياء

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٤٤.

وأوصافها، وبالأفعال وأسبابها وأغراضها وآثارها. ومن دون هذه المعرفة العلمية يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له.

ولله در الإمام الشاطبي في تدقيقه وابتكاره في تحقيق المناط، والنزوع به إلى معنى جديد، وهو الذي سماه "تحقيق المناط الخاص،" وهو الذي لا يكتفي المجتهد فيه بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، وإنما ينظر في الحالات الفردية ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها في خصوصياتها تلك.

فإذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومه، ومعرفة الحالات في إجمالها، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع. بعبارة أخرى: فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبينة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة معينة.

فالنظر الأول "في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما،" وأما النظر الثاني فهو "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ...،" وهو نظر "فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص ... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف ..."[(١)]

ومعرفة الواقع ليست شرطاً مطلقاً في بلوغ رتبة الاجتهاد وممارسته، ولكنها شرط في كل قضية أو نازلة هي محل الاجتهاد. وهذا يعني أنه ليس من الضروري أن يكون الفقيه محيطاً بالمعارف والعلوم المتعلقة بالمسائل التي يجتهد فيها؛ إذ

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٩٨.

هذا متعذر، ولكن عليه ألا يفتي في نازلة إلا بعد أن يطلع على ما يتوقف عليه اجتهاده وتنزيله للحكم الشرعي. ومن ثم لا بد أن يكون الفقيه ملماً بالوقائع وما انتهت إليه، والعوامل المؤثرة فيها، وصور الحوادث التي استجدت فيها بكل تعقيداتها، لكي يتمكن من معالجتها والحكم عليها. وهذا يستلزم تحصيل حظ من المعرفة الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، وقدر من المعرفة بالسياسة والقوانين المحلية الدولية، ونحوها من المعارف والدراسات التي تكشف له الواقع، بحيث يستطيع أن يتصور كثيراً من القضايا التي تتصل به قبل أن يحكم عليها.

وبهذا يكون المجتهد وسطاً في التوفيق بين محكمات الشرع وحاجات الواقع، في طرفين مذمومين هما: الجمود على المنقولات في الكتب وتجاهل الواقع في العملية الاجتهادية من جهة، والاتجاهات الداعية إلى تجاوز النصوص، بهدف التعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص، بناءً على زعمهم بنسبية التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة.[١]

وينخرط في هذا السلك كذلك قاعدة اعتبار المآل، ومعناها النظر فيما يمكن أن تؤول إليه التصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد، وملاحظة ذلك ومراعاته عند تقرير الحكم والفتوى. فإذا كان "تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع؛ أي ما ينتظر أن يصير واقعاً. ومعرفة ما هو متوقع لا تتأتى إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع. ومن هنا فإن معرفة المآل جزء من معرفة الواقع، وثمرة من ثمراتها."[٢]

وهذا النظر المتوازن المقارن أساس من أسس الاجتهاد لا يجوز التغافل عنه بحال، فالمصالح ليست على وزان واحد كما أن المفاسد ليست على وزان

---

(١) حنفي، حسن. **من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٥م.

(٢) باروت، محمد جمال. **الاجتهاد؛ النص الواقع المصلحة، مناظرة مع د. أحمد الريسوني**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٦٧.

واحد، فقد يترك الواجب للمحافظة على الواجب الآكد، وقد ترتكب المفسدة الصغرى لتفادي المفسدة الكبرى. وهذا مجال واسع للمجتهد المدل العريق في تقدير المعاني المصلحية والترجيح بينها. ولذلك قال الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود للشارع، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد منه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة."[1]

أ- ويتعلق بهذا الأصل جملة من القواعد الأصولية نذكر منها على سبيل الإجمال ما يلي:

- قاعدة إمضاء التصرف على ما وقع عليه، ولو كان في الأصل غير مشروع:

وقد شرحها الشاطبي بقوله: "ومن واقع منهياً عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍّ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً لأن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٥.

الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد."(١)

ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- تنفيذ تصرفات البغاة وأئمة الجور، مع أن الأصل في تصرفاتهم البطلان لعدم الولاية، قطعاً أو ظناً. وهذا الحكم ناتج عما يترتب على التصرف بعد وقوعه من الآثار السلبية والمفاسد الراجحة. يقول العز بن عبد السلام: "والذي أراه في ذلك أننا نصحح تصرفهم -الولاة والفسقة- الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية، كما نصحح تصرفات إمام البغاة مع عدم إمامته، لأن ما ثبت للضرورة يقدر بقدرها، والضرورة في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك، بخلاف الإمام العادل، فإن ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة."(٢)
- ترك النبي ﷺ تجديد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، وقد صرح النبي ﷺ باعتباره للمآل، فقال: "لولا حداثة عهد قومك بالكفر، لنقضت الكعبة ولجعلتها على أساس إبراهيم ..."(٣)

- قاعدة تقييد الشخص في استعمال حقه:

ومقتضى القاعدة أن ينظر المجتهد إلى مآل استعمال الشخص لحقه الذي قرره له الشارع فيحكم بمنعه منه إذا كان يقصد باستعماله إلحاق الضرر بغيره عملاً بأصل اعتبار المآل.

---

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٢٠٥.

(٢) السلمي، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"**، مرجع سابق، ج١، ص٩١.

(٣) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩، حديث رقم: ١٢٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٦٨، حديث رقم: ١٣٣٣.

وإذا كان الشخص يقصد من ممارسة حقه مصلحة نفسه وصحب هذا القصد قصد الإضرار بغيره، فإن الفقيه ينظر على أساس قوة المصالح التي تستعمل هذه الحقوق لحمايتها كأن يقدم الحق الذي يستعمل في حفظ النفس على الذي يستعمل في حفظ المال، أو يقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وهكذا.

وتوجيه ذلك أن تقييد الحق الذي تميز به التشريع الإسلامي، يتمثل أساساً في نوط صفة المشروعية في سائر تصرفات المكلفين بمدى تحقيقها لمقاصد الشريعة، وكل تصرف يجري خارج نطاق المقاصد فهو باطل وغير مشروع، وإن كان تصرفاً في أمر مشروع في الأصل.

ومرد هذا الاعتبار إلى أن الحقوق في الشريعة الإسلامية لا تعدو أن تكون وسائل إلى غايات توخاها الشارع من وضع الأسباب والأحكام، وإذا اتفق أن انحرفت تلك الوسائل عن غاياتها، وأفرغت من مضمونها، فإنها تفقد صفة المشروعية، وتتصف بالبطلان والفساد.

ومن أمثلة هذا التقييد ما تقرر من مشروعية التسعير، والنهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

وحرص التشريع الإسلامي كذلك على توجيه استعمال الحق من ناحية تعليق مشروعيته بتوفر قيم العدل في مضمونه واستعماله، وذلك من خلال نصب معالم العدالة والتكافل الاجتماعي بجميع أنواعه ومظاهره، والنهي عن صور الكسب الحرام والانتفاع الممنوع، وكذا تحريم الظلم تحريماً قاطعاً، المتمثل في منع الإضرار بالغير، سواء كان هذا الغير فرداً أو جماعة، عن قصد أو غير قصد.

وقد نهض مبدأ التعسف في استعمال الحق في التشريع الإسلامي بمقتضيات هذا التقييد والتوجيه، من خلال شموله النوعي ومعاييره الموضوعية والذاتية.[1]

---

(١) للتوسع انظر: الدريني، محمد فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٩٨٤م.

- قاعدة الإقدام على المصالح الضرورية أو الحاجية وإن اعترض طريقها بعض المنكرات:

وفي هذه القاعدة يقول الشاطبي: "إن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية والتكميلية إذا اكتنفها من خارجٍ أمورٌ لا تُرضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التّحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ..."[1]

ومن أمثلة هذه القاعدة ما يلزم عن النكاح من طلب لقوت العيال، علماً بأن طرق الحلال أضيق وطرق الحرام والشبهات أوسع، فيؤدي ذلك إلى الدخول في بعض المعاملات المحظورة لاستجلاب المصالح، وذلك لما في ترك تلك المصالح من الفساد والضرر الذي يربو كثيراً على مصلحة التحرز من هذه الشبهات، ولو اعتبر مثل ذلك في النكاح لأدى إلى إبطال أصله.

ومن أمثلتها جواز النظر إلى المرأة التي يراد خطبتها، ليتحقق المقصود وهو ائتلافهما.

وكذا جواز نظر الطبيب إلى عورة المريض، لرفع ضرر المرض والفساد عنه.

- قاعدة تحقيق المناط الخاص:

ومعنى هذه القاعدة النظر إلى أفعال المكلفين والحكم عليها بناء على ما يحيط بها من ملابسات وظروف، بحيث لا يحكم حكماً واحداً على هذه الواقعة في جميع الظروف والأحوال، وفي هذا السياق يقول الشاطبي: "فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل."[2]

ومن أمثلة هذه القاعدة تعدد فتوى النبي ﷺ، لمن سأل عن التقبيل للصائم،

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٨.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٩٨.

فأفتى الشيخ بالجواز، وأفتى الشاب بالمنع، نظراً لما هو متوقع في المآل، من عدم إمساك الشاب شهوته.

وقد جاء رجل إلى ابن عباس فسأله: أَلِمَنْ قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا إلا النار. فقال جلساؤه بعد أن ذهب الرجل: كنت تفتينا يا ابن عباس أن لمن قتل توبة مقبولة؟ قال: "إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً."

وقد مثل الشاطبي لهذه القاعدة بالزواج، فإذا سئل المجتهد عن حكمه في الجملة قال: إنه مطلوب على الندب، ولكن إذا تعلق السؤال بشخص معين، فإنه ينظر إلى ظروفه الخاصة، فإذا خشي عليه الوقوع في الزنا إذا لم يتزوج أفتاه بأن الزواج واجب عليه. وإذا لم يخش عليه ذلك وتبين له أنه غير قادر على تحمل نفقات الزواج أفتاه بالمنع، وهكذا.

فأصل الحكم واحد لكن يختلف تحقيق مناطه الخاص بحسب الظروف والملابسات التي تحيط بالمكلف.[١]

ب- مراحل النظر الفقهي الاجتهادي:

يمر عمل المجتهدين -سواء في الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد الجماعي- بمراحل عدة أهمها ثلاث:

- تصوير المسألة وتصورها:

وهو إدراك حقيقة الشيء على ما هو عليه. والمراد به هنا التصوير الفقهي، ويعني إعطاء الواقعة صورة معينة قريبة من واقعها وماهيتها، ليسهل على المجتهد الفقيه فهمها والحكم عليها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. وهذا يفتقر إلى فقه النفس، قال ابن الصلاح: "ثم إن هذا الفقه لا يكون إلا لفقيه النفس،

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٨. وللتوسع، انظر:
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة**، الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

لأن تصوير المسائل على وجهها ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصوير جلياتها وخفياتها، لا يقوم به إلا فقيه النفس."[1]

وهذه المرحلة في غاية الأهمية؛ إذ يرتبط فقه النازلة بفقه التصوير الصحيح ارتباط المناط بالحكم، والعلة بالمعلول، وكل خطأ في التصوير يتلوه خطأ في التنزيل الفقهي، ولذلك قال الحجوي: "وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور."[2]

- التكييف:

وهو إعطاء الوصف الشرعي والتصنيف الشرعي المناسب للواقعة أو القضية موضوع النظر، وما يلتحق بها. فلو عرضت على الفقيه معاملة مالية مستحدثة، لزم أن يحسن تصورها ويعرف حقيقتها وماهيتها، ثم يبحث عن الباب أو العقد الذي تندرج تحته، ويردها إلى الشيء المرسوم الممهد المعلوم أصلاً، فإن اندرجت تحت أحد العقود المعروفة ألحقها به ودرسها من خلاله، وإن لم يجد صورة تندرج تحتها، جعلها صنفاً جديداً وأطلق عليه اسماً خاصاً به.

- التنزيل:

وهو إيقاع الحكم وأدلته على النازلة، مع مراعاة خصوصياتها ومحتفاتها وملابساتها من اختلاف المكان، أو اختلاف العرف، أو اختلاف الزمان، أو اختلاف الأحوال -كوجود ضرورة، أو حاجة تنزل منزلة الضرورة- أو اختلاف الأشخاص، باعتبار الشخصية الاعتبارية أو الشخصية الطبيعية.

وبناء على ما سبق، نقف على أمر مهم للمفتي والمجتهد، وهو معرفة الموضوع -المجتهَد فيه- على حقيقته، ومعرفة كيفية تنزيل الحكم الشرعي على محله من النازلة؛ إذ من دون هذه المعرفة لا يتصور تطبيق الحكم على مفصله،

(١) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق بن عبد القادر، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط. ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٠٣، وانظر كذلك:
- آل ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٤٩٠.

(٢) الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧١.

وإيقاعه على موضعه. فلا يكفي معرفة الحكم ودليله، بل لا بد من معرفة منهج تطبيقه. وإلى ذلك أشار ابن القيم فقال: "لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جَهده واستفرغ وُسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله."(١)

ويندرج فيما تقدم معرفة المكلفين وأحوالهم وخصالهم وعاداتهم، والتنبه إلى ما يؤثر في نفوسهم وسلوكهم من عوامل نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد تنبَّه الإمام أحمد قديماً إلى أهمية هذا الجانب، فقال: "لا ينبغي للرجل أن يُنصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، وذكر الخصلة الخامسة: معرفة الناس." وشرح ابن عقيل كلامه فقال: "ويزن بمعارف الرجال كما وزن النبي ﷺ الشاب والشيخ في سؤالهما عن القبلة في الصوم، فأمر الشيخ بجوازها والشاب بالنهي عنها، وكذلك رُخص السفر لا يفتى بها أجناد وقتنا لمعرفتنا بأسفارهم، فهذا وأمثاله لا يحصل إلا بمعرفة الناس، وكذلك المعْتَدَّات، إذا كُنَّ على صفات وقتنا لا ينبغي أن يسهل عليهن أمر العدة بقبول قولهن في أقصر مدة، بل تبنى الفتيا لهن على العادة من الحيض ... فمتى لم يكن الفقيه ملاحظاً لأحوال الناس، عارفاً لهم، وضع الفتيا في غير موضعها."(٢)

وذكر ابن القيم نحوه فقال: "فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهًا فيه، وفقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، كان ما يفسد أكثر مما يصلح. فإنه إذا لم يكن فقيهًا في الأمر، وله معرفة بالناس،

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧ - ٨٨.

(٢) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٦٣.

تُصُوِّر له الظالمُ بصورة المظلوم وعكْسُه، والمُحِقُّ بصورة المُبْطِل وعكسُه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثياب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهًا في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله."(١)

ومن مفردات المعرفة بالواقع التنبه للعوائد التي تتغير وتتجدد خاصة في مسائل المعاملات، لأن الأحكام المنصوصة المرتبة على العوائد تتغير عند انتقال العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، قال القرافي مبيناً هذا الأصل، وهو يخاطب المجتهد المفتي: "ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِه عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين."(٢)

ومن الأحكام ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً، ومن ثم كان من اللازم مراعاة العرف السائد في البلد واصطلاحات أهلها عند الفتوى، ولكن يستلزم ذلك أولاً إثبات كون الحكم إنما وضع لأجل ذلك العرف، ثم ثانياً أن يتغير ذلك العرف ويحل محله عرف آخر مخالف له، وكلا الأمرين يحتاج إلى نظر وتحرٍ واجتهاد. قال القرافي: "وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٦ - ١٧٧.

هل وجد أم لا."[1] ونحوه في الإحكام: "الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى إذا كان القول قول من ادعى شيئاً لأنه العادة ثم تغيرت العادة، لم يبق القول قول مدعيه، بل انعكس الحال فيه، بل ولا يشترط تغيير العادة، بل لو خرجنا نحن من تلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه، لم نفته إلا بعادته دون عادة بلدنا."[2]

ومن ذلك كذلك إدراك المفتي للمتغيرات الزمانية والمكانية والظرفية التي تتصل بواقع الناس، ومعرفة المعطيات الاجتماعية والاقتصادية التي تقتضي تغيراً في الفتوى، وقد بين مصطفى الزرقا أن منشأ تغير الأحكام أحد أمرين: -فساد الأخلاق، وقلة الورع، وضعف الوازع، وهو المعبر عنه بفساد الزمان- وحدوث أوضاع تنظيمية ووسائل فرضية وأساليب اقتصادية.[3]

ولقد أحسن ضبط هذه المراحل وتلخيصها وبيان ما تستلزم من بدائع الصنعة ودقائق المعاني الشيخ عبد الله بن بيه؛ إذ قال: "إنّ معالجة القضايا المعاصرة في الاقتصاد، كالإيجار المنتهي بالتمليك وقضايا النقود الورقية وغيرها تحتاجُ إلى جهدٍ من الباحث يتمثَّل في مرحلتين أساسيتين:

- المرحلة الأولى: تشخيصُ المسألة المعروضة مِنْ حيثُ الواقع، فإذا كانتْ عَقْداً يكون ذلك بالتعرّف على مكوناته وعناصره وشروطه. وإذا كان الأمر يتعلّق بذاتٍ معيّنة لإصدار حكم عليها كالنقود الورقية، فإنَّ الباحثَ يجب

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٧٦ - ١٧٧.

(٢) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ص٢١٩.

(٣) الزرقاء، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: مطابع ألف باء الأديب، ١٩٦٧هـ/١٩٦٨م، ج٢، ص٩٣٠.

أن يتعرَّض إلى تاريخ العملات، ووظيفتِها في التداول والتعامل والتبادل، وما اعتراها على مرّ التاريخ من تطور يتعلّق بذات النقد، كمَعْدِنٍ نفيس إلى فلوسٍ، أو يتعلّق بعلاقتها بالسلطة وهي جهةُ الإصدار أو بالسّلَع والخدمات، وهذه هي مرحلة التشخيص والتوصيف التي تمهد لـ"تحقيق المناط" عند الأصوليين، لأنه تطبيق قاعدةٍ متفقٍ عليها على واقعٍ معيّنٍ أو في جزئيةٍ من آحادِ صورِها.

وهذه المرحلة لا غنى عنها للفقيه فإنّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، ومن غير هذا التصور والتصوير يمكن أَنْ يكونَ الحكمُ غيرَ صائبٍ، لأنه لم يصادف محلاً.

وتزدادُ أهمية هذه المرحلة عندما ندرك تعقُّد العقود المعاصرة وانبناءَها على عناصر لم تكن موجودةً في العقود المعروفة لدى الفقهاء مِنْ بيعٍ وسلَم وإجارة وكراءٍ وقِراض وقَرْض ومساقاةٍ ومزارعةٍ وكفالةٍ ووكالةٍ إلى آخرها. فهنا يتوقف الفقيهُ فترةً من الوقت للتعرف على مكونات العقد وردّه إلى عناصرِه الأولى لتقرير طبيعته، وهل هو مشتملٌ على شرطٍ ينافي سَنَن العقود المجمع عليها والمختلف فيها. ومن الواضح أن عملية التشخيص في معظمها تستدعى من الفقيه رجوعاً إلى بيئات هذه العقود وأصول التعامل عند أهلها قبل أَنْ يزنَها بميزانِ الشرع. وأعتقدُ أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملةٍ من المسائل يرجعُ إلى تفاوتُ بين الباحثين في قضية التصوُر والتشخيص أكثرَ مما يرجع إلى اختلافٍ في فهم النُّصوص الفقهية، إذاً فالخلاف هو خلافٌ في علاقة المسألة بتلك النصوص تبعاً للزاوية التي ينظر إليها الفقيه مِنْ خلالها. ولهذا فمن الأهمية بمكانٍ أَنْ يبذُلَ الاقتصاديون الوَضْعيون جهداً لإيصال كل العناصر التي يتوفّرون عليها إلى زملائهم الشرعيين، فإذا تم ذلك فإن مرحلة أُخْرى تبدأ وهي:

- المرحلة الثانية: مَرْحلةُ المعالجة الفقهية لإصدار حُكْم شَرْعي:

وهذه المرحلة الثانية فيها صعوبة كبيرةٌ تبدأ بما يمكن أن يكون تحقيقاً

للمناط أو ما يسمى بالتكييف الفقهي للمسألة أي وضعها في خانة معينة بلقب شرعي فالإيجار المنتهي بالتمليك هل هو بيع أو إيجار أو عقد متردد بينهما، ونزع أجهزة الإنعاش هل هو قتل عمد أو امتناع عن الإسعاف ... الخ

وهذه المرحلة تتداخل مع مرحلة ثالثة هي عملية تلمس الدليل بالبحث عن نص في المسألة، أو ظاهر يقتضيها، أو عموم يشملها، أو مفهوم موافقة، أو مخالفة أو دلالة اقتضاءٍ أو إشارة. فإذا لم يرد بخصوصها نص مِن كتاب أو سنةٍ بمعنى من المعاني المشار إليها، ولا قول لإمام من أئمةِ المسلمين المقتدى بهم، فإن الباحث يلجأ إلى الأشباه والنظائر إن كانت لها أشباه ونظائر، لمحاولة القياس إذا انتفت موانعه وتوفرت شروطه مِن قيام أصلٍ منصوص عليه أو مجمع عليه، غير مخصوص بحكم، ولا معدول به عن القياس، ووجود علةٍ جامعةٍ بين الأصل والفرع منصوصة أو مستنبطة بشروطها من انضباط وظهور سالمةً من القوادح. فإذا تعذرت هذه الضوابط فإن القياس لا يصح، لأن قياس العلة إنما يكون في فرعٍ له أصل بالنوع أو الجنس ولا يصح إلا بعد "ثبوت الحكم في محل منصوصٍ باسم خاصٍ،" كما يقول علاء الدين شمس النظر السمرقندي.[1]

وعند تعذر القياس فإن الباحث قد يلجأ إلى بعض الأدلة المختلف فيها كالمصالح المرسلة عند مالك، وهي أهم دليل يعتمد عليه في معركة التحليل والتحريم، حيث يكتفي الفقيه بالمناسبة التي معناها أن يحصل على ترتيب الحكم على الوصف مصلحة مِن نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها، أو درء مفسدةٍ من نوعِ المفاسد التي يهتم الشارعِ بدرئها ... وقد يلجأ الباحث إلى قاعدة سد الذرائع والنظر إلى المآلات. وطبقاً لما تقدم، فإن الحكم يولد بعد مخاضٍ ليس باليسير ويمر بمحطاتٍ متعددة، ولعلي التزمت بهذا المنهج حيث يعوز النص، أما إذا وجِد الدليل فإليه المصير."[2]

---

(١) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٤٠٩.

(٢) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٠م، ص١٠ - ١٣.

٤- إحياء الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد بين الفرد والجماعة

قال إمام الحرمين: "المفتي مناط الأحكام، وهو ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال ... والصحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون فيتبعون، ويقضون فينفذون، وكذلك من لدن عصرهم إلى زماننا هذا."[١]

هذا بيان بليغ لعمل المجتهد ومنزلته في الأمة، وفيه إقرار -ولو ضمنا- بالأصل الفردي والشخصي للعملية الاجتهادية. والاجتهاد الفردي هو الذي يقوم به المجتهد دون أن يشترك معه غيره فيه. وأصله حديث معاذ المشهور: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" وعليه قام صرح الاجتهاد في جميع الأعصار، وإليه كان مفزع الأمة فيما يحل بها من نوازل، وعنه نشأت هذه الثروة الزاخرة التي اشتملت عليها المصنفات الفقهية وكتب الفتاوى والوقائع.

بيد أن الواقع المعاصر، لتغير أحواله، وتشابك علاقاته، وتعقد نظمه، أضحى يفرض على الفقيه ألا يستبد أو يستقل برأيه وفتواه في النوازل التي تعم بها البلوى، وتتصف بطابع العموم الذي يمس حياة الكافة. بل عليه أن يشترك في العملية الاجتهادية مع غيره من العلماء والمجتهدين على سبيل المشاورة والمدارسة والتقصي في البحث والنظر، خصوصاً في المشكلات الملتبسة المتصلة بعموم الأمة ومصالحها. وهذا ما أُطلقَ عليه الاجتهاد الجماعي أو الفتوى الجماعية. فهو اجتهاد ينبثق مضمونه ويصدر عن جماعة من العلماء، بعد التشاور والتحاور في المسألة المجتهد فيها. وهو إنما يعتبر اجتهاداً بالنظر إلى موضوعه ونتيجته، وإلا فهو في الحقيقة "عبارة عن تبادل للرأي بين فقهاء لا يصلون في الغالب إلى درجة الاجتهاد المطلق ولا المقيد، يضاف إليهم خبراء في الاقتصاد أو الطب غير متخصصين في الشريعة الإسلامية، لمساعدتهم في تحقيق المناط."[٢]

---

(١) الجويني، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣٠.

(٢) ابن بيه، **أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات**، مرجع سابق، ص٦٦٠.

فالصفة الجماعية الشورية ترفع عمل الفقهاء إلى مرتبة الاجتهاد، ولو لم يكونوا بأفرادهم مجتهدين.

وترجع أصول هذا الضرب من الاجتهاد إلى زمن النبي ﷺ، ويدل على ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه، قال: "قلت: يا رسول الله، إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعله شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة. قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بيننا لم تقض به، ولم تنزل فيه سنة. فقال ﷺ: "اجمع العالمين من المؤمنين، واجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد.""[1]

وقد كان النبي ﷺ يمارس الشورى الفقهية أو الاجتهاد الجماعي في الحوادث الملمات، وإن كان عن المشاورة لغنيا -كما يقول الحسن البصري- ولكنه أراد بذلك أن تستن به أمته، فقد طلب رأي الصحابة واجتهادهم في غزوة بدر، هل يلاقي قريشاً ويواجههم، ثم شاورهم في أسرى بدر، فأشار أبو بكر بالفداء وأشار عمر بالقتل. واستشار أصحابه في الخروج من المدينة لملاقاة قريش في أحد، فكان رأي الغالب الخروج، فأخذ به مع أنه ﷺ كان يرى خلاف ذلك. وشاورهم يوم الخندق في حفر الخندق حتى اتفقوا عليه، وفي صلح الأحزاب على ثلث ثمار المدينة. وشاورهم في علامة تكون لأوقات صلواتهم في قصة الأذان المشهورة.[2] وشاور علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في فراق أهله بعد حادثة الإفك. وفي الموطأ أن رسول الله ﷺ قال ما ترون في الشارب والسارق والزاني وذلك قبل أن ينزل فيهم ... الحديث.[3]

---

(١) الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٧١، حديث رقم: ١٢٠٧١.

(٢) انظر هذه الأمثلة وغيرها في:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٩، حديث رقم: ٥٧٩.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥، حديث رقم: ٣٧٧.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٨، حديث رقم ٤٩٨.

(٣) الأصبحي، **الموطأ**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٧، حديث رقم: ٤٠١.

ولهذا فلا عجب أن يعمل بذلك كبار الصحابة، وأن تكون طريقة الخليفة الأول أبي بكر الصديق، وخليفته أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في الحكم والفتوى دعوة رؤوس المسلمين وعلمائهم، ومشاورتهم في النوازل والقضايا. وفي ذلك قال المسيب بن رافع: "كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أمر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا."[١]

وروى البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم.[٢]

وقد ذكر الماوردي أحكاماً جمة تتعلق بمشاورة القضاة للمفتين، وصفةِ أهل الشورى، والقضايا التي تجري فيها المشاورة وهي التي حدها بقوله: "نوازل حادثة لم يتقدم فيها قول لمتبوع، أو ما اختلف فيه العلماء من مسائل الاجتهاد، فهو الذي يؤمر بالمشاورة فيها؛ ليتنبه بمذاكرتهم ومناظرتهم على ما يجوز أن يخفى عليه، حتى يستوضح بهم طريق الاجتهاد ..."[٣]

ولله دره في إلزام القاضي بمشاورة أهل الاجتهاد وتعليل هذا الحكم بقوله: "وإنما لزمه أن يفعل هذا لثلاثة أمور: أحدها اقتداء بالصحابة، فإن الأئمة منهم كانوا لا ينفذون الأحكام المشتبهة إلا بعد المشاورة، ومسألة الناس فيما عرفوه من أحكام الرسول، كما سأل أبوبكر عن ميراث الجدة، حتى أخبر أن النبي ﷺ أعطاها السدس، وسأل عن المجوس فأخبر عنه أنه قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب ... والثاني: أنه قد يجوز أن يخفى على الحاكم من أحكام الحوادث والنوازل ما يكون علمه عند غيره، فلم يجز أن يمضي حكمه على التباس واحتمال. والثالث:

---

(١) الدارمي، **سنن الدارمي**، مرجع سابق، ج١، ص٦١، حديث رقم: ١١٥.

(٢) البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج١٠، ص١١٤، حديث رقم ٢٠١٢٨.

(٣) الماوردي، **أدب القاضي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦١.

أنه مجتهد وعلى المجتهد التقصي في اجتهاده، ومن التقصي أن يكشف بالسؤال ويناظر في طلب الصواب."[1]

وقد نوه كثير من المؤرخين بأهل الأندلس في تنظيم خطة الشورى وتطويرها، حيث كان يُنتقى لمجلس شورى الأحكام جلة العلماء، وتصدر لهم المراسيم بالتعيين، وأصبح لزاماً على القاضي أن لا يصدر حكمه في القضايا المهمة إلا بعد أخذ رأي هؤلاء المشاوَرين، إما بعقد اجتماع تحت رياسة القاضي، أو بعرض القضية عليهم ليكتبوا فيها آراءهم ويرفعوها إلى القاضي.

وفي العصر الحديث بدأ الالتفات مرة أخرى إلى ضرورة الاجتهاد الجماعي المنظم.

ومن أوائل من كتبوا في موضوع الاجتهاد الجماعي وضرورته لهذا العصر، والتنبيه على بعض مقدماته كالاجتهاد الترجيحي وتوحيد الأحكام، الشيخ أبو سالم العياشي في رحلته المشهورة.[2]

ومنهم المؤرخ رفيق بك العظم في رسالة له سماها: "قضاء الفرد وقضاء الجماعة،" وفيها دعا إلى أن تناط قوة التشريع أو الاجتهاد على المسائل الطارئة في كل عصر بجماعة من أهل العلم الواقفين على دقائق الكتاب والسنة، والعارفين بحاجات الأمة ليقرروا لها الأحكام الموافقة لمقتضى الحال، ثم تنال هذه الأحكام تصديق أهل الحل والعقد فتصبح قانون رسمياً يتحتم العمل به.[3]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٦٤ - ٦١٥.

(٢) العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد. **الرحلة العياشية "ماء الموائد"**، اعتناء: محمد حجي، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط. ٢، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ج٢، ص٢٤.

(٣) العظم، رفيق بك. "قضاء الفرد وقضاء الجماعة" **مجلة المنار**، مجلد ١٣، ص٣٣، وانظر كذلك:
- الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ج٢٥١.

ومن أبرز من دعا إلى إعمال الاجتهاد الجماعي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور؛ إذ يقول: "قد اشتدت الحاجة إلى إعمال النظر التشريعي والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع وما هو تبع، وما يقبل التغيير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله،" وبين أن الطريق الأقوم إلى ذلك هو عقد مجمع علمي يحضره من أكابر علماء كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين ليبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه: "وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطرٍ إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأُمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين على الأُمة عمله، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتِّباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً، وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة."[(١)]

ثم توالت الكتابات والدعوات من قبل المشتغلين بالدراسات الأصولية والفقهية، يحضون على إحياء الاجتهاد الجماعي ويدعون إلى إقامة مؤسساته، وبخاصة في هذا العصر الذي تيسر فيه تواصل العلماء بعضهم ببعض. حتى قال محمد رشيد رضا: "لا يمكن خروج الأمة الإسلامية من جحر الضب الذي دخلت فيه إلا بالاجتهاد ووجود المجتهدين وما يلزمه من وجود الإجماع الأصولي الذي هو إحدى الحجج عند الجمهور، وإن شئت قلت هو ركن الاشتراع الركين، الذي لا يمكن أن ترتقي أمة ولا ينتظم أمر حكومة بدونه، بل وجود الإمامة الحق يتوقف على هذا الاجتهاد. وإن اجتماع المجتهدين في هذا العصر ممهد السبيل، موطأ الأكناف لإمكان، العلم بهم ودعوتهم إلى الاجتماع

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٧، وما بعدها.

في مكان واحد، أو عرض المسائل عليهم أينما وجدوا، وهذا لم يكن ممكنًا في عصر أبي حنيفة والشافعي وأحمد ومن بعدهم."[1]

ومن هؤلاء الأستاذ عبد الوهاب خلاف؛ إذ يقول: "... فباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد تُنفى الفوضى التشريعية وتشعب الاختلافات، وباستخدام الطرق والوسائل التي مهدها الشرع الإسلامي للاجتهاد بالرأي يؤمن الشطط ويسار على سنن الشارع في تشريعه وتقنينه."[2]

إلا أن ثمة محاذير تعترض طريق الاجتهاد الجماعي منها ما يلي:

- أن قرارات هذه المجامع ونتائج بحوث أعضائها واجتهاداتهم تظل استشارية، وليست ملزمةً لأي سلطة تنفيذية، بما فيها الدولة التي تُعقد تحت رعايتها المؤتمرات الفقهية. والمخوف أن تتحول تلك الاجتهادات إلى إنتاج نظري لا يجد طريقاً إلى الواقع.
- أن يكون بديلاً عن اجتهاد الفرد الذي هو أصل الاجتهاد الذي لا ينبغي التفريط فيه، وربما يفضي الاهتمام بالاجتهاد الجماعي إلى سدِّ باب الاجتهاد الفردي، وهو أمر لا مسوغ له ما دام الاجتهاد الجماعي نفسه يقوم -أساساً- على دراسات وبحوث معمقة قام بها أعضاء المجامع بشكل فردي، بل وينطلق غالباً من اجتهادات فردية سابقة.
- تأثير اختلاف مذاهب العلماء الذين ينضوون تحت لواء المجمع واختلاف أعراف وعوائد البلدان التي ينتمون إليها، على نتائج البحوث التي يقومون بها، مما يعرقل صدور الاجتهاد أو يسبب تأخيره وفوات فائدته.
- عدم استقلال المجامع عن الضغوط والمؤثرات الخارجية، وتأثر الفتوى الجماعية بالاعتبارات السياسية والظروف الطارئة.

(١) رضا، محمد رشيد."الخلافة الإسلامية" **مجلة المنار**، مجلد ٢٤، ص١٨٥.

(٢) خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٦، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٣، وانظر كذلك ص١٦٧.

- تعيين أعضاء بهذه المجامع ممن ليس لهم باع في العلم، وليست لهم أي أهلية اجتهادية. ومن ثم لا بد من وضع معايير علمية لعضوية هذه المجامع، تخضع في النهاية للإقرار والقبول من العلماء أنفسهم. فالاجتهاد الجماعي كما تقدم ثمرة لمجموع اجتهادات الأفراد، وهؤلاء ينبغي أن تتحقق فيهم الشروط المعتبرة التي تؤهلهم للبحث والاستنباط والاختيار والترجيح.

خاتمة: مقترحات لتفعيل الاجتهاد الجماعي:

وأهم ما يمكن إيراده في هذا الصدد:

- أن الاجتهاد الجماعي لا تقتصر أهميته على الجانب التشريعي الفقهي، بل ينبغي أن يكون استفراغ الجهد في المشاورة والمفاوضة والمدارسة منهج حياة للأمة في جميع شؤونها ومجالاتها العلمية والعملية.

- أن يولي القائمون على شؤون الجامعات والمعاهد الشرعية هذا الأسلوب في الاجتهاد؛ أي الاجتهاد الجماعي وطرقه، عناية خاصة في كلياتهم ومعاهدهم من الناحيتين الأصولية والفقهية، كأن يدرج في المنهاج الدراسي باب -أو فصل على الأقل- لبيان حقيقة الاجتهاد الجماعي ومشروعيته وحجيته ووسائل تحقيقه وتنظيمه ونحو ذلك.

- أن تدرج نماذج متعددة من الاجتهادات الجماعية المعاصرة، سواء أكانت من قرارات المجامع الفقهية أم من فتاوى هيئات الفتوى الجماعية في جميع أبواب الفقه، إما من خلال تعيين مقرر مستقل للفقه المعاصر أو إدخال الأمثلة المعاصرة في مختلف المواد الفقهية، كل بحسب مجاله، فالاجتهادات في مسائل العبادات تكون في مقرر فقه العبادات، والاجتهادات في مسائل العقود والمعاملات تكون في مقرر المعاملات، وهكذا.

- أن تقوم لجنة دائمة متخصصة بالعودة إلى الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه، وتجتهد في جميع مسائله اجتهاداً جماعياً انتقائياً ترجيحياً، وتقدم الأهم فالأهم من المسائل في كل باب من أبواب الفقه. ولا بأس بالتمهيد لهذا العلم الكبير بالاجتهاد الجماعي المذهبي؛ أي في دائرة كل مذهب فقهي على حدة وبين فقهائه المتبحرين. ولكي يتم هذا العمل الضخم لا بد من التمهيد له بوضع أصول جديدة للفقه مستمدة من جميع المذاهب الأصولية باجتهاد جماعي، ولا تقتصر على مذهب معين، وتكون هذه الأصول هي المعتمدة لمجمع فقهي جامع، ثم يأتي بناء الفقه الجديد على أساس تلك الأصول.

- توحيد المعايير وتجميع القواعد الفقهية ذات الأثر في عملية الاستنباط، خاصة في المجالات المالية والاقتصادية والسياسية والإعلامية وغيرها، لتحقيق التقارب في الفتاوى والأحكام.

- تفعيل التنسيق بين المجامع الفقهية تحقيقاً للتكامل، وتفادياً للتناقض والتضارب في القرارات.

- إنشاء مراكز ومعاهد عليا للتعليم والتدريب على الفتوى واستكمال أدواتها.



الفصل الثاني

الإفتاء



تمهيد:

الإفتاء ثمرة من ثمرات الاجتهاد، يتم به إفادة المكلفين بتفاصيل الحلال والحرام وغيرهما من أحكام دينهم. وقد تولى الله أمره بنفسه في كتابه، ثم نهض به رسول الله ﷺ. ثم باشره بعده عدد من صحابته رضوان الله عليهم أجمعين، وثلة من علماء الأمة على مر العصور، إليهم المفزع في الحوادث والنوازل، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

من أجل ذلك تناوله العلماء بالبحث والدراسة قديماً وحديثاً، منهم من اقتصد فقصر كلامه على مسائل ذيل بها مصنفه الأصولي، ومنهم من توسع فيه، فأفرده بالتأليف، فنتج عن ذلك كله تراث أصولي وفقهي يعكس الجهود العلمية التي بذلها علماؤنا في الموضوع.

وتقتضي النظرة التجديدية اليوم استيعاب ذلك كله أولاً، وإعادة صياغته شكلاً ومضموناً بعد ذلك، بغية الوصول إلى تأسيس "نظرية معاصرة في الإفتاء والاستفتاء،" تجعل منطلقها التراث العلمي للأمة، وتنسجم مع زمان الناس وواقعهم الجديد.

وهذا ما نسعى في هذا الفصل إلى تحقيقه قدر الإمكان، وذلك من خلال تفصيل ثلاثة موضوعات، هي: مفهوم الإفتاء وأهميته. والمفتي والمستفتي. والفتوى صناعة وتنظيماً.

أولاً: مفهوم الإفتاء وأهميته

١- معنى الإفتاء وتأصيله الشرعي

أ- معنى الإفتاء:

تدل معاني مادة "فتى" على الفتوة والتبيين، قال ابن فارس في معجم مقاييس

اللغة: "الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدّة، والآخر على تبيين حكم."[1]

يقال أفتى الفقيه في المسألة، إذا بين حكمها، و"يفتي: أي يبين المبهم."[2] قال الراغب الأصفهاني: "والفتيا والفتوى الجواب عما استشكل من الأحكام، ويقال استفتيته فأفتاني بكذا."[3]

ووردت مادة "فتى" في القرآن الكريم والسنة النبوية بصيغ مختلفة، نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧].

قال ابن حجر في الفتح: "أي يطلبون الفتيا أو الفتوى، وهما بمعنى واحد، أي: جواب السؤال عن الحادثة التي تشكل على السائل."[4]

- قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴿١٧٦﴾ ﴾ [النساء: ١٧٦].

- قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا ﴿١١﴾ ﴾ [الصافات: ١١].

وفي الحديث: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك."[5]

أما في الاصطلاح: فإن علماء الشريعة استعملوا هذا اللفظ فأرادوا به "الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد عن دليل شرعي، لمن سأل عنه في أمر نازل."[6] أو:

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: فتى.

(٢) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د. ت.)، مادة: فتى.

(٣) الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، مادة: فتى.

(٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ٨، ص١٦٢.

(٥) الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٥٣٣، حديث رقم ١٨٠٠٦.

(٦) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، ج٣٢، ص٢٠.

"قيام المفتي المجتهد بإعطاء الجواب الشرعي."[1]

فهو إذن إخبار العالم المؤهل من سأله بحكم شرعي، في أمر من أمور الدين الواضحة أو الخفية.

والظاهر من ذلك أنه يتصف بجملة من السمات تميزه عن غيره من الألفاظ المشابهة:

- فهو إخبار مخصوص، يتعلق بعين المسؤول عنه، إلا إذا رأى المفتي أن يجيب بأكثر مما سئل عنه، بخلاف الأساليب البيانية الأخرى ذات الطابع العام كالدرس والخطابة.
- ولا يعتد به إلا إذا صدر من العالم المؤهل لهذا المنصب، وفق الضوابط المقررة في علم أصول الفقه.
- ويكون عادة جواباً عن سؤال وارد من فرد أو جماعة. وقد تكون المبادرة من المفتي نفسه من غير سائل معين، إذا لحظ أحوالاً أو وقائع تستدعي البيان الشرعي وتصحيح أوضاع الناس وتصرفاتهم.[2]
- وهو غير ملزِم للمستفتي قضاء، إلا أنه لا يسعه تعطيل الفتوى التي بنيت على دليل شرعي واضح. أما القضاء فهو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.[3]
- ويتميز موضوع الإفتاء بسعة الاختصاص الموضوعي والمكاني، فلا ينحصر في مجال دون آخر، إنه يعم الدين كله، عقيدة، وعبادة، ومعاملات مالية

---

(١) الملاح، حسين محمد. **الفتوى نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاتها**، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١م، ص٦٣٨.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: ١٥٣، ج٢، ص١٧.

(٣) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص٩. وانظر أيضاً:
- ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٩.

واجتماعية، وغيرها من أمور الدين كلها. وإنما ينصرف إلى مسائل الفروع إذا أطلق، من باب الغالب لا الحصر.

- الإفتاء أعم من الاجتهاد، لأنه يكون في القطعي والظني معاً، تبعاً لرغبة السائل وحاجته. ومعلوم أن بعض الناس يستفتون حتى في أمور قطعية، لأنهم يجهلونها بحكم وضعهم التعليمي.

أما الاجتهاد فلا يكون إلا في فهم نص محتمل، أو في نازلة طارئة لم يكن فيها نص قطعي الثبوت والدلالة، لذا قرر الأصوليين القاعدة المعروفة "لا اجتهاد مع ورد النص ".

وإذا كان الإفتاء مرتبطاً -في الغالب- بالسؤال والاستفسار، فإن الاجتهاد قد يكون تلقائياً تلبية لرغبة المجتهد في توسيع مداركه، وتنمية رصيده المعرفي في قضايا الشريعة، وبيان ما توصل إليه.

ب- التأصيل الشرعي للإفتاء:

إذا كان الإفتاء هو الجواب عن سؤال يتشوف صاحبه إلى معرفة الحق في الدين، فإن الله تعالى قد تولاه بنفسه قبل غيره. ففي القرآن الكريم أسئلة وردت على الرسول ﷺ من صحابته الذين شهدوا التنزيل، ثم جاءهم الجواب من السماء. فقد سألوا عن الإنفاق، فقال تعالى﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٥].

وسألوا عما أحل لهم، فقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٤﴾ ﴾ [المائدة: ٤].

وفي السنة النبوية أسئلة كثيرة تولى رسول الله ﷺ الإجابة عنها بفتاوى مؤيدة بالوحي، جامعة للأحكام الشرعية، "مشتملة على فصل الخطاب، وهي

في وجوب اتباعها وتحكيمها والتحاكم إليها ثانية الكتاب، وليس لأحد من المسلمين العدول عنها ما وجد إليها سبيلاً."[١]

ولما التحق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، قام جمع من الصحابة بأمانة الإفتاء. وقُدر عدد من حُفظت عنهم الفتوى بمائة ونيف وثلاثين نفساً، رجالاً ونساء، تفرقوا في الأمصار الإسلامية، وقصدهم الناس لبيان الحلال والحرام.

ثم صارت الفتوى بعدهم لنخبة من العلماء، لم يخل منهم بلد من بلاد الإسلام، ولا يزال الأمر على ذلك مع تباين في الأحوال والأزمان.

فثبت بذلك أن الإفتاء لم يكن بدعاً في الدين، وإنما هو من صميمه، دل عليه الكتاب والسنة وعمل الصحابة وعلماء الأمة، وتقتضيه مصالح المسلمين العامة والخاصة، لا يمكن الاستغناء عنه ما وجد السائلون. ولن تخلو الأرض إن شاء الله من قائم بالحجة إلى أوان الانتهاء.

ت- حكم الإفتاء:

إن حكم الإفتاء يتبع حالة المفتي والظروف المحيطة به:

- فقد يكون فرضَ عين إذا كان المفتي مستجمعاً للشروط المعتبرة، ولم يكن في البلد غيره، أو نصبّه الحاكم رسمياً في هذا المنصب. لأن الشرع نهى عن كتمان العلم، ففي الصحيحين[٢] عن أبي هريرة قال: "إن الناس يقولون أكثرَ أبو هريرة، وإنه لولا آيتان في كتاب الله ما حدثت: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾ ﴾ [البقرة: ١٥٩ - ١٦٠].

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٧.

(٢) انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥، حديث رقم: ١١٨.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤٠، حديث رقم: ٢٤٩٣.

- وقد يكون فرضَ كفاية،[1] إذا كان في البلد من يقوم به سوى من وجه إليه السؤال، غير أنه لا يجوز أن يخلو قطر من أقطار المسلمين منه. فمن استفتي وكان ذا أهلية فيما سئل عنه، ولم يكن في البلد غيره، تعين عليه الجواب ديانة.

- ويمكن أن يكون حراماً إذا كان المقْدِم عليه غير عالم بالجواب، لأنه خاض فيما لم يعلم، والله تعالى يقول: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾ ﴾ [النحل: ١١٦ - ١١٧].

ويقول كذلك: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قال ابن القيم: "فإن كان جاهلاً به حرم عليه الإفتاء بلا علم، فإن فعل فعليه إثمه وإثم المستفتي."[2]

وأخرج الشيخان عن عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله ﷺ يَقُولُ: "إنَّ الله لا يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، ولَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إذَا لَمْ يُبْقِ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جُهَّالاً فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وأَضَلُّوا."[3]

وذكر ابن عبد البر عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أنه قال: "والله لأن يقطع لساني أحب إلي من أتكلم بما لا علم لي به."[4]

ولهذا تورع السلف في القطع بالحلال أو الحرام فيما سئلوا عنه وليس لهم في ذلك نص، فكانوا يقولون: "أكره ذلك" أو "أرى والله أعلم" أو "أحب كذا، أو" ينبغي" أو "لا ينبغي".

---

(١) النووي، **المجموع شرح المهذب**، مرجع سابق، ج١، ص٧٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٣.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠، حديث رقم: ١٠٠.

(٤) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣.

- ويكون مكروهاً إذا ظن المفتي أن الجواب سيفضي بالمستفتي إلى مفسدة أو فتنة في دينه أو دنياه، قال ابن القيم بعد ذكر حديث التحذير من كتمان العلم: "وهذا إذا أمن المفتي من غائلة الفتوى، فإن لم يأمن غائلتها وخاف من ترتب شر أكثر، أمسك عنها ترجيحاً لدفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، وقد أمسك النبي ﷺ عن نقض الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيم لأجل حدثان عهد قريش بالإسلام، وأن ذلك ربما نفرهم عنه بعد الدخول فيه، وكذلك إذا كان عقل السائل لا يحتمل الجواب عما سأل عنه وخاف المسؤول أن يكون فتنة له."(١)

٢- أهمية الإفتاء

منزلة المفتي عظيمة في الشريعة، لأنه قائم في الأمة مقام النبي ﷺ، ورث علمه، وناب عنه في التبليغ والبيان التفسيري والتشريعي، قال الشاطبي: "فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع، وجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق."(٢)

وقال ابن القيم في صدر كتابه إعلام الموقعين:(٣) "فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩]."

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٦.

ونظراً لمسؤولية الإفتاء وتبعاته الخطيرة هابه فضلاء الأمة بدءاً بأصحاب رسول الله ﷺ وكبار العلماء من بعدهم، روي عن أبي ليلى أنه قال: "أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ، يُسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول."

وإذا كان هذا مسلك العلماء الكبار في الإفتاء فكيف بمن لم يرزق التفقه في الدين ومع ذلك ينصب نفسه مفتياً للناس؟

ثانياً: المفتي والمستفتي

١- المفتي وشروطه

المفتي هو العالم الفقيه الذي يبين الأحكام الشرعية ويلحقها بالقضايا والحوادث المسؤول عنها، المتخصص في الاستنباط وحسن التنزيل، الضابط لقواعد الحلال والحرام، الذي "يسهل عليه درك أحكام الشريعة."[١]

وقال العكبري: "المفتي هو المخبر بالحكم الشرعي مع كونه من أهل الفتيا، ولا يكون مفتياً حتى يكون مجتهداً."[٢]

أ- شروط المفتي وضوابطه:

أحاط العلماء الإفتاءَ بجملة من الشروط والضوابط صيانة له عما يمكن أن يلحق به من غير المؤهلين، لأنه ليس من قبيل الممارسات الدينية التي يقتصر مفعولها إيجاباً أو سلباً عمن صدرت منه، وإنما يتعداه إلى غيره من السائلين أفراداً وجماعات، بل يمكن أن يعمل غيرهم بفتوى المفتي إذا وجدها تنطبق على حاله.

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧٠.

(٢) العكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن الحنبلي. **رسالة في أصول الفقه**، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط. ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص١٢٥.

وقد تباينت أنظار العلماء في هذه الشروط كثرة وقلة، شدة وتوسطاً، أوصلها بعضهم إلى "أربعين خصلة."[1] وصنفها السمرقندي الحنفي في الميزان إلى صفات أصلية، وكمالية.[2]

ونظراً لما بين الصفات المطلوبة في المفتي والصفات المطلوبة في المجتهد من تماثل وتداخل، فإننا نختصر هنا الكلام على صفات المفتي وشروطه، لأن أكثرها تقدم بيانه في شروط المجتهد، ونتحرى مزيد بيان لما يختص به المفتي من شروط وصفات. ويمكن تصنيفها إلى أصناف.

الصنف الأول: الشروط التي يراد بها حصول الثقة في أقوال المفتي، وهي الإسلام والعدالة والبلوغ:

لما كان موضوع الإفتاء هو بيان الحكم الشرعي، كان الإسلام شرطاً ضرورياً في المفتي، لأن أحكام الدين لا تؤخذ ممن لا يومن بها ولا يعظم شأنها، وإن كان عالماً بتفاصيل بعض العلوم الشرعية، كالمستشرقين ومن في حكمهم من غير المسلمين.

وإذا كنا قد رجحنا -في فصل الاجتهاد- اشترط العدالة والأمانة في المجتهد، خلافاً لما ذهب إليه بعض الأصوليين، فإن من يتصدى لإفتاء الناس وتوجيههم في راهن حياتهم ومشكلاتهم، أولى بهذا الشرط، فلذلك يجب أن يكون تقياً ثقة نزيهاً مستقيماً. فمن كانت أفعاله مخالفة لأقواله يستغرب من حاله، ولا يطمأن إليه. كيف وقد ذم الحق تعالى علماء بني إسرائيل، لأنهم كانوا يأمرون بالخير ولا يفعلونه، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: ٤٤].

والواقع يشهد اليوم أن بعض من تصدر للإفتاء لا يحمل نفسه على مقضيات العدالة والنزاهة، وهذا مما يزهد الناس في أقواله وفتاويه، كأن يكون أداة في يد

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦٩.

(٢) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص٤١٥ - ٤١٧.

الحاكم، يوجهه حيث شاء، ويدور به مع الزمان حيث دار، فلا يثبت على حال. أو يكون خاضعاً لطائفته أو جمهوره، طمعاً في الحفاظ على مركزه بينهم، أو أن يكون متساهلاً في أمور دينية يُعلم حكمُها شرعاً لدى الخاص والعام.

وهذا لا يعني اشتراط خلو المفتي من كل الذنوب والمعاصي، فليس ذلك له ولا لغيره ولو أراده، لأن العصمة ليست إلا لرسول الله ﷺ. ولكن المطلوب هو العدالة في هيئته العامة، بحيث يكون معظِّماً لأحكام الشرع قولاً وفعلاً، ولا يكون مستسهلاً فيها مستخفاً بشأنها.

قال الإمام الشافعي في الرسالة: "فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة."[1]

وقال ابن القيم وهو يتحدث عن شروط المفتي: "ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله."[2]

وقال ابن الصلاح: "لا تصح فتيا الفاسق وإن كان مجتهداً مستقلاً، غير أنه لو وقعت له في نفسه واقعة، عمل فيها باجتهاد نفسه، ولم يستفت غيره."[3]

وقد جوز بعض العلماء فتوى من كان ظاهره العدالة، ولم تعرف حقيقة أمره، لرفع الحرج على الناس، إذ يعسر عليهم التنقيب عن العدالة الباطنة.

الصنف الثاني: الشروط العلمية التي تؤهل صاحبها للإفتاء:

لما كان المفتي يتولى الإخبار بالحكم الشرعي، الذي يكون أحياناً خفياً لا يدرك إلا بالاستنباط والنظر، مع سعة العلم والاطلاع، فإن الأصل فيه عند

(١) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٧.

(٣) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١٠٧.

جمهور العلماء، هو أن يكون بالغاً درجة الاجتهاد في العلوم الشرعية؛ أي على نحو ما تقدم بيانه في شروط المجتهد.

غير أن المسألة خلافية: فمن العلماء من منع المقلد من الإفتاء مطلقاً، وهو قول الجمهور، ومنهم من يجوِّز له ذلك إذا تعلق الأمر بنفسه، ومنهم يرخِّص به عند الضرورة والحاجة وعدم وجود العالم المجتهد،

قال ابن القيم: "وهو أصح الأقوال وعليه العمل."[(١)]

وبالتأمل، يتبين أن اشتراط درجة الاجتهاد في الإفتاء غير مطرد، وبخاصة إذا قصد به الاجتهاد المطلق غير المنتمي لمذهب فقهي قائم. لذا نقل الزركشي عن ابن دقيق العيد قوله: "توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، أو استرسال الخلق في أهوائهم، فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلام الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفى به، لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا."[(٢)]

وغير خاف أن عصرنا أحوج إلى هذه الرؤية الواقعية؛ إذ لا يمكن للجمهور التوقف عن معرفة أحكام الله التي يسأل عنها بدعوى ندرة المجتهدين الذين رسمت شروطهم في أذهان بعض العلماء.

غير أنه لا بد للمفتي من أن يكون فطناً متيقظاً، ذا قدرة على استيعاب المسائل وإدراك حكمها. قال الجويني: "ثم يشترط وراء ذلك فقه النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فإن جُبل على ذلك فهو المراد، وإلا، فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب ... والمختار عندنا أن المفتي من يسهل عليه دَرْك أحكام الشرع."[(٣)]

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

(٢) الزركشي، **المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٠٦ - ٣٠٧.

(٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧٠.

الصنف الثالث: شروط مطلوبة عند الإفتاء لا على الدوام:

استرسل الأصوليون في ذكر بعض الشروط التي استوجبوا حصولها في المفتي، لكن عند التأمل يظهر أنها غير مطلوبة منه على الدوام، شأن التي تقدم ذكرها، وإنما ينظر في وجودها وقت الإفتاء، كسلامة الذهن من الشواغل وتجنب الغضب، وفهم السؤال وعدم السرعة في إلقاء الجواب.

ب- ما ليس شرطاً في المفتي:

هناك صفات قد يتوهم بعض الناس أنها من شروط المفتي، وهي ليست كذلك، نذكر منها:

- الذكورة:

ليس في الشريعة ما يمنع المرأة من الإفتاء، بل إن الصحابة رضوان الله عليهم رجعوا في دينهم إلى السيدة عائشة رضي الله عنها، وهي من الصحابة السبعة المكثرين من الفتيا. [1]

كما حفظت فتاوى غيرها من الصحابيات كأم سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وأم حبيبة، وليلى بنت قائف، وأسماء بنت أبي بكر، وأم شريك، والخولاء بنت تويت، وأم الدرداء الكبرى، وعاتكة بنت زيد، وسهلة بنت سهيل، وجويرية، وميمونة، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ.

- الحرية:

لا تأثير للرق في الإفتاء. وغير خاف أن الرق لم يعد موجوداً بمعناه المعروف تاريخياً. ومع ذلك، فإن نفي اشتراط الحرية في المفتي يسمح للعلماء المؤهلين الذين سلبت حريتهم بالسجن أو الاحتجاز أو الإقامة الجبرية، بأن يجيبوا عن الأسئلة الموجهة إليهم، لأن المطلوب في المفتي حرية الفكر والكلمة، لا حرية الجسم والرقبة.

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٨.

- **عدم الصداقة أو القرابة أو العداوة بين المفتي والمستفتي:**

فهذا ليس بشرط، لأن المفتي يخبر عن الحكم الشرعي، وقد لا تكون له صفة شخصية، فأشبه الراوي لا الشاهد.

- **السلامة البدنية:**

فلا يشترط في المفتي أن يكون سالماً من العاهات الجسمية، التي لا تخل بقدرته العلمية، كالعمى وعدم النطق.

على أن من أهم ما يجب أن يتحقق به المفتي، هو الإخلاص وصدق النية في فتواه. وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله تعالى الصفات التي يجب على المفتي التحلي بها، فجعل "أوّلها: أن تكون له نيّة فإن لم تكن له نيّة، لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور."(١)

والحق ما قال، فهي أصل كل عمل، كما ثبت في الحديث الصحيح، يصح بصحتها، ويفسد بفسادها، قال ابن القيم: "فكم مِن مريدٍ بالفتوى وجهَ الله ورضاه والقربَ منه وما عنده، ومريدٍ بها وجهَ المخلوق ورجاءَ منفعته وما يناله منه تخويفاً أو طمعاً. فيفتي الرجلان بالفتوى الواحدة، وبينهما في الفضل والثواب أعظم مما بين المشرق والمغرب، هذا يفتي لتكون كلمة الله هي العليا، ودينه هو الظاهر، ورسوله هو المطاع، وهذا يفتي ليكون كلامه هو المسموع، وهو المشار إليه."(٢)

ثم ذكر أن العادة جرت أن يلبس المخلص المهابة والنور بقدر نيته، ويلبس المرائي المهانة والبغض بقدر ما يليق به.

ت- مراتب المفتين:

مراتب المفتين، ومثلها مراتب المجتهدين، إنما تتحدد -عند مَنْ حدَّدوها- من خلال مؤهلات وملامح تقريبية، تتداخل فيما بينها، ولا تكاد تستقر وفق معايير منضبطة. وقد كان معيار التمذهب وعدمِه، هو الأكثر وضوحا وتحكماً

(١) المرجع السابق، ج٤، ص١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٢١٧.

في تصنيف الفقهاء المجتهدين المفتين وتحديد مراتبهم. وهذه أشهر التصنيفات للمفتين ومراتبهم.

الصنف الأول: المفتي المستقل:

وهو الذي حصلت له منزلة المجتهد المطلق، تحرر بها عن التقليد المذهبي والاتباع الطائفي، يدرك الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية والتفصيلية بيسر، مستجمعاً الشروط المعتبرة في الإفتاء، يدور مع الدليل أينما قاده. وهذا لا يمنع أن يكون له تقليد لمن هو أعلم منه في آحاد المسائل، كتقليد الشافعي لزيد بن ثابت في مسائل الإرث، كما ذكره المزني في مختصره عند أول حديثه عن المواريث.[1]

الصنف الثاني: المفتي المنتسب:

أي المنتسب إلى مذهب من المذاهب الفقهية المتبَعة، بحيث يفتي وفق أصول المذهب وقواعده ومسالكه الاجتهادية. وهم كذلك على درجات، أشهرها ما ذكره ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفي، وتبعه غير واحد فيه.

- الدرجة الأولى: الجامع لأوصاف المفتي المستقل، إلا أنه لا يقدر على الخروج من مذهب إمامه؛ إذ يجتهد في معرفة أقواله ومأخذه وأصوله، متمكن من التخريج عليها، من غير أن يكون مقلداً له، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا إلى مذهبه، ورتبه وقرره.[2]

وهذا الصنف نعته السيوطي بالمجتهد المطلق غير المستقل، لأنه لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، قال: "فهذا منتسب لا مستقل، ولا مقيد، هذا تحرير الفرق بينهما، فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقلاً."[3]

---

(١) انظر: الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، مرجع سابق، ج٩، ص٩ - ١٠.

(٢) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٩٢ - ٩٣. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥٤ - ٤٥٥.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.)، ص٣٩.

ويرى أن هذا الصنف موجود غير مفقود، كما لهج به كثير من الناس في زمنه، قال: "وهذا غلط منهم، ما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل، ولا بين المجتهد المقيد، والمجتهد المنتسب."[١]

وهذه درجة صفوة من علماء المذاهب الذين يعتد بفتاويهم واجتهاداتهم. وهم في الحقيقة مجتهدون مستقلون، سوى أنهم نشأوا على المذهب، فبقوا منتسبين إليه، متأثرين به ومراعين له أكثر من غيره.

- الدرجة الثانية: المفتي المقيد بمذهبه، يقرره بالدليل، غير أنه لا يتجاوز أصوله وقواعده، فهي عنده كنصوص الشارع من حيث الاستنباط، عوَّض بها النظر والاجتهاد خارج المذهب، ويطلق على هذه صفته "أصحاب الوجوه والطرق في المذاهب." أو "مجتهد التخريج."[٢]

قال ابن الصلاح: "وعلى هذه الصفة كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم."[٣] وكثير من هؤلاء كانت لهم مراتب علمية ومؤهلات فكرية تسمح لهم بقدر من الاستقلال في النظر والاجتهاد، ولكنهم لم يفعلوا إما احتياطاً وتواضعاً، وإما تعظيماً لأشياخهم وأسلافهم في المذهب، وإما مجاراةً لما هو سائد وخوفاً من مخالفته. ولذلك نجد ابن القيم يستغرب من حالهم، لكونهم لم يحرروا فكرهم من التبعية لإمامهم، مع ما لهم من قدرات علمية وعقلية تؤهلهم للنظر في كلام الله وسنة رسوله المصطفى ﷺ من غير وساطة.[٤]

- الدرجة الثالثة: المفتي الحافظ لمذهب إمامه، العارف بأدلته يقررها وينصرها،

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤١.

(٣) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٩٥.

(٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥٥.

وله قوة التحرير والتمهيد، والتزييف والترجيح، لكنه لم يرق إلى درجة من سبقه، فهو "مجتهد الترجيح."[(١)]

ويصدق هذا الوصف على أكثر فقهاء المذاهب الذين حرروها ورتبوها وصنفوا فيها.

قال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع: "يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن مجتهداً الإفتاءُ بمذهبِ مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده."[(٢)]

- الدرجة الرابعة: المفتي الحافظ لمذهب إمامه، لكنه ضعيف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، لا يتجاوز حكاية ما في المذهب، ويسمى "مجتهد الفتيا."[(٣)]

قال ابن القيم: "فهو المقلد المحض من جميع الوجوه، لا يذكر كتاب الله وسنة رسوله للاحتجاج والعمل، وإنما هو للتبرك والفضيلة، يأخذ بأقوال مذهبه ولو خالفت حديثاً صحيحاً."[(٤)]

ومع ذلك فهو معتمَد في الإفتاء من حيث كونه قادراً على النقل الأمين لما هو مقرر في مذهبه، قال القرافي: "وإن كان مقلداً كما في زماننا، فهو نائب عن المجتهد في نقل ما يمضيه إمامه لمن يستفتيه، فهو كلسان إمامه والمترجم عن جنانه."[(٥)]

غير أن ابن رشد توقف في فئة الفقهاء المقلدين هل يلحقون بالعلماء أم

---

(١) السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، مرجع سابق، ص٤١.

(٢) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. **جمع الجوامع**، بيروت: دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٦٨.

(٣) السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، مرجع سابق، ص٤١.

(٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥٦.

(٥) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص١٣.

بالعوام؟ ثم رجح الاختيار الثاني، قال في الضروري: "ولأن ههنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المُسَمَّوْنَ في زماننا هذا أكثر بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم. وظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلدون، والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين، ولو وقفوا في هذا المكان لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلَّديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك الحكم، فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويُصَيِّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة."[1]

٢- المستفتي

الإفتاء قد يقع جواباً عن سؤالِ سائل أو سائلين، وهو المعهود. ولكن قد يرى المفتي في واقع الناس ما يستدعي البيان الشرعي لحكمه، فيبادر إلى إصدار الفتوى المناسبة دون سؤال، فيكون السؤال هنا بالحال لا بالمقال.

وبما أن الغالب الأعم هو أن الإفتاء يأتي جواباً عن سؤال المستفتي، فإن أهل الأصول تكلموا عن المستفتي وأفردوه بالذكر، وبحثوا الأحكام والآداب التي تتعلق به. وقد كانت غايتهم تناول مكونات الإفتاء كاملة. ورأى بعض المعاصرين في الحديث عن المستفتي نوعاً من الاستطراد غير المحمود، لخروجه عن مهمة الأصولي ووظيفته. غير أن الأمر ليس كذلك في نظرنا كما سيتضح.

أ- أحكام المستفتي:

قال الزركشي في البحر المحيط: "المستفتي من ليس بفقيه،"[2] فهو طالب الفتوى، الجاهل بالحكم الشرعي فيما سأل عنه. وقد يكون عامياً صرفاً لا حظَّ له

(١) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، مرجع سابق، ص١٤٤ - ١٤٥.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٠٦.

في شيء من العلوم، وقد يكون ذا خبرة في مجالات معرفية غير علوم الشريعة، كالطب والصيدلة والهندسة والعلوم الأدبية والاجتماعية، أو له دراية ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد، لكنها لا تؤهله لممارسة الاستنباط والتنزيل. قال ابن الصلاح: "كل من لم يبلغ درجة المفتي، فهو فيما يسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفت مقلد لمن يفتيه."[(١)]

وهذا ما عليه المحققون من الأصوليين.[(٢)] قال أبو الوليد الباجي: "فرض العامي الأخذ بقول العالم."[(٣)] وقال الغزالي في المستصفى: "العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء."[(٤)] ولم يخالف في ذلك إلا قوم يوجبون النظر على العوام ولا يجدون دليلا ينصرون به هذا الرأي.

أما القول الأول الذي ظهر صوابه فيدل عليه:

- قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣] وهو عام في السائل والمسؤول عنه إلا ما خصصه الدليل.
- انعقاد الإجماع منذ عهد الصحابة والتابعين على أن العامة يستفتون العلماء ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، ولا ينكرون عليهم هذا السلوك، وهذا معلوم بالتواتر من علمائهم وعامتهم.
- توقع الحرج الشديد إذا ألزم الجميع بالاجتهاد الشرعي في كل نازلة، وهو تكليف بما لا يطاق، مرفوع شرعاً وعقلاً.

وعليه، فإن المستفتي يبحث عن المؤهَّل شرعاً لمنصب الإفتاء، ولا يسأل

---

(١) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٨.

(٣) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٧٢٧.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٩.

"إلا من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقاً."(١) وقد يكون ذلك بغلبة الظن بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق واجتماع المسلمين على سؤاله.(٢)

قال الشاطبي: "إن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه، لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن في الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء."(٣)

وإن تعَدَّدَ عليه المفتون المعتبرون وظهر له أن بعضهم أفضل من بعض، فالمسألة فيها قولان:

- الأول: لا يجب عليه التحري لمعرفة الأفضل، بل يجوز له الأخذ بقول أيهم شاء، وهو مذهب كثير من الأصوليين، منهم الغزالي.
- الثاني: يجب عليه الأخذ بقول أفضلهم، ونسبه الباجي في إحكامه لجماعة من الأصوليين ولم يسمهم، وكذلك فعل الغزالي في المستصفى،(٤) والرازي في المحصول.(٥)

وهذا القول ضعيف، لأن التفاضل وقع بين الصحابة، ومع ذلك كان جميع فقهائهم يفتي مع وجود من هو أفضل منه وأعلم، وكذلك مَن بعدهم من الأعصار.(٦) فالناس متفاوتون في رتبة الفضائل -كما قال الطوفي(٧)- فما

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٩٠.

(٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٨١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٢.

(٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩١.

(٥) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٨١.

(٦) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص٧٢٩ - ٧٣٠.

(٧) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦٦ - ٦٦٧.

من فاضل إلا وثم من هو أفضل منه، قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يوسف: ٧٦].

وقد يجد المستفتي نفسه محاطاً بفتاوى مختلفة، وأحياناً متضاربة في موضوع واحد، وبخاصة في زمن تطورت فيه وسائل الاتصال تطوراً أذهل الجميع، فيصاب بالحيرة، ويذهله ما يسمع ويشاهد.

فالمسألة خلافية بين من رأى أنه يأخذ بالأحوط، وبين من قال: يأخذ بالأخف، ومن جعل له الاختيار أو الترجيح بعلم المفتي وورعه، أو بعدد المفتين في مسألة واحدة. وفي كل ذلك سعة.

أما تقليد العامي لمذهب فقهي بعينه فيتوقف أولاً على تصور مفهوم التقليد عند الأصوليين، وهو "التزام حكم المقلد من غير دليل"[1] أو "الرجوع في الحكم إلى قول المقلد من غير علم بصوابه ولا خطئه."[2]

ومعلوم أن المذاهب الفقهية هي مدارس علمية اجتهادية، تكونت تدريجياً عبر سلسلة من الأنظار الحرة فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وتعكس مدى توظيف العقل المستنير بالإيمان والمصقول بالمعارف الضرورية في خدمة الإسلام والمسلمين.

ومن المعلوم في تاريخ الأئمة أن أحداً منهم لم يدعُ إلى التمسك بآرائه، وإنما أوصوا بالتخلي عنها إذا لاح الحق في غيرها. غير أن الأمر لم يستمر على هذا، وإنما وقع انعطاف تاريخي أدى ببعض الأتباع إلى الإغراق في التقليد، ونصرة المذهب المتبع بكل ما يجدون. ثم تطور الأمر في بعض الحالات إلى خصومات وصراعات متعددة الوجوه. ولكن اتباع مذهب واحد في القطر الواحد، أو في عدة أقطار، أضفى في كثير من الحالات عنصر وحدة وانسجام اجتماعي واستقرار سياسي.

---

(١) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٢١.

وعلى العموم -وباستثناء الظاهرية- فإن القول بتقليد العامة للأئمة والعلماء المجتهدين، من غير إسراف ولا تعصب، هو ما عليه جماهير العلماء، من عصر الصحابة إلى يومنا هذا.

ب- مجال الاستفتاء:

يتسع مجال الاستفتاء لكل ما يجهله السائل في أمر الدين، وقد تبين أن القرآن الكريم أجاب عن أسئلة وجهت إلى النبي ﷺ مع التباين في أحول السائلين وما سألوا عنه. كما أنه ﷺ كان يجيب في الأصول والفروع. وأحياناً كان يمسك عن الجواب إذا رأى أنه يفضي إلى مفسدة.

وتكلم أهل الأصول عن الاستفتاء في المسائل الأصولية أو العقلية منعاً وجوازاً، مع أن محلها هو علم الكلام. وقد انتبه بعضهم لهذا الخلط، فأمسك عن تفاصيلها، وأحال من أراد الإحاطة بالموضوع على كتب أصول الدين. قال الرازي في المحصول: "واعلم أن في هذه المسألة أبحاثاً دقيقة مذكورة في كتبنا الكلامية."[١] وقال تاج الدين السبكي في شرح المنهاج: "ووجوه الحجج في المسألة عديدة، وقد ذكرنا أن محلها علم الكلام، فمن أراد الإحاطة به فهو محال على كتبه."[٢]

ومع ذلك، فإن كثيراً من الفقهاء وبعض المتكلمين[٣] جوَّزوا التقليد في الأصول. قال ابن السبكي: "وربما بالغ بعضهم وقال: التقليد واجب والنظر في ذلك حرام."[٤]

---

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٩٣.

(٢) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٤.

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٢. وانظر أيضاً:
- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٣.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧٣.

وقال ابن الصلاح: "ليس له إذا استفتي في شيء من المسائل الكلامية أن يفتي بالتفصيل، بل يمنع مستفتيه وسائر العامة من الخوض في ذلك أصلاً، ويأمرهم أن يقتصروا فيها على الإيمان جملة من غير تفصيل."[١] ورأى أن هذا المنهج هو الصواب وأصون للعامة وأشباههم، وهو سبيل السلف والأئمة المعتبرين وأكابر الفقهاء والصالحين.

وذهب آخرون إلى عكس هذا الرأي، فأوجبوا على الجميع معرفة الله نظراً واستدلالاً، قال ابن تيمية: "أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء، حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة، قالوا: لأن العلم بها واجب، ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص."[٢]

وهو اختيار بعض الأصوليين كالرازي،[٣] والآمدي،[٤] وابن الحاجب، والأصبهاني.[٥]

وبين هذين قول ثالث يرى وجوب النظر على من له القدرة عليه، وكثير من الناس ليسوا كذلك، ونسبه ابن تيمية لجمهور الأمة، قال: "فلا إطلاق القول بالوجوب صحيح، ولا إطلاق القول بالتحريم صحيح."[٦]

وواضح أنه قول وسط يجب المصير إليه، لأن عامة الناس لا يليق بهم الخوض في أمور دقيقة وعميقة لا تسعها أذهانهم، فلا ينبغي شغلهم بها عن المسائل العملية والمعتقدات الأساسية، التي سيَسألون عنها، ولكن من لهم همة

(١) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١٥٣- ١٥٤.

(٢) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٠٢.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٩١.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٢ - ٢٧٣.

(٥) الأصفهاني، **بيان المختصر؛ شرح مختصر بن الحاجب**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣٣.

(٦) الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

وقدرة على مزيد فهم ونظر، ككثير من المتعلمين والطلبة، فذلك مطلوب لهم، يَسألون عنه ويجابون فيه.

وقد اعتبر ابن العربي من يفتى في أمور العقيدة التي ليست فيها نصوص صحيحة داخلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ (٣٦)﴾ [الإسراء: ٣٦]. قال: "ومنها قول الناس: هل الحوض قبل الميزان والصراط؟ أو الميزان قبلهما أم الحوض؟ فهذا قَفْوُ ما لا سبيل إلى علمه، لأن هذا أمر لا يدرك بنظر العقل، ولا بنظر (بدليل) السمع، وليس فيه خبر صحيح، فلا سبيل إلى معرفته. ومثله كيف كفة من خفت موازينه من المومنين؟ كيف يعطى كتابه؟"[(١)]

ثالثاً: الفتوى، صناعةً وتنظيماً

الفتوى هي الثمرة المرجوة من السؤال، ينتظرها المستفتي وغيره للعمل بها، تعبداً وقربة إلى الله عز وجل. فكانت بذلك أمراً جسيماً ومسؤولية عظيمة، وجديرة بأن لا يدخر جهد في صناعتها وإحكامها وصونها من الخطأ والزلل.

١- صناعة الفتوى ودعائمها المنهجية

أ- صناعة الفتوى:

إذا كان لفظ الصناعة ينصرف غالباً إلى ما هو عملي محسوس، فإنه يصدق كذلك على ما هو معنوي، قال ابن خلدون: "اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري،"[(٢)] ثم عقد فصلاً في كتابه "المقدمة" اعتبر فيه تعليم العلم من جملة الصنائع، لأن التفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما يتم بحصول ملكة الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله.[(٣)]

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٢.

(٢) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"**، مرجع سابق، ج١، ص٩٩٣.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٤٣٢ - ٤٣٤.

وإذا كانت الفتوى لا تنال إلا بالعلم فضلاً عن المؤهلات الأخرى التي سبق ذكرها، فهي صناعة كذلك، قال ابن السبكي في الإبهاج: "وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة، كما تقول: علم النحو، أي: صناعته، فيندرج فيه الظن واليقين. وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يسمى علماً، ويسمى صناعة."[١] وفي المعيار أن ابن سهل كثيراً ما كان يسمع شيخه أبا عبد الله بن عتاب يقول: "الفتيا صنعة."[٢] ثم حكى الونشريسي ما يفيد أن معنى الصنعة: الدربة.[٣]

وبهذا الاعتبار فهي تستلزم جملة من العناصر تدخل في مكوناتها، وتمر بمراحل يقتضيها منهج الصناعة، إذا وقع التساهل فيها ظهر الخلل في المصنوع.

ب- الدعائم المنهجية لصناعة الفتوى:

نذكر منها عشر دعائم، ينبغي أن يستحضرها المفتي وهو يمارس وظيفته الإفتائية.

- الإحاطة بالمسؤول عنه:

من المعلوم أن فهم الموضوع الوارد في سؤال المستفتي وإدراكَ جوهره ومقصده ومحترزاته إدراكاً تاماً، يؤدي لا محالة إلى حسن الاستدلال والتنزيل الملائم للحادثة. وكل تقصير في هذه المرحلة التي يمكن أن توصف بمرحلة التشخيص ينعكس سلباً على صناعة الفتوى، لذا حذر العلماء مَن تصدى للإفتاء من العجلة في أمره، واعتبروا ذلك منه تساهلاً في الفتوى لا يليق بمقامها المتميز.

---

(١) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩.

(٢) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٩، وينظر:
- ابن بيه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**.

(٣) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٩.

قال ابن الصلاح: "وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل. ولأَنْ يبطئ ولا يخطئ أكملُ به من أن يعجل فيضل ويضل."[1]

وقال العلامة يوسف القرضاوي: "ومن الناس من يجازف بالفتوى في أمور المعاملات الحديثة، مثل التأمين بأنواعه، وأعمال البنوك والأسهم والسندات وأصناف الشركات، فيحرِّم أو يحلِّل دون أن يحيط بهذه الأشياء خبراً، ويدرسها جيداً."[2]

فمن أفتى من القدماء -مثلاً- بإباحة التدخين يُلتمس له العذر، لأنه لم يكن عالماً بأضراره الخطيرة على صحة المدخن ومن معه، ولو عرض عليه السؤال اليوم وقد بدت هذه الأضرار للجميع ما تردد في القول بأن الشرع نهى عنه حفظاً للنفوس من الضرر والهلاك.

وينبغي للمفتي أن يجتهد في الوصول إلى قصد السائل فيما سأل عنه. وفي سبيل ذلك لا يقنع بظاهر لفظه، لأن العبرة بالمعانى لا بالألفاظ. فمن قال لامرأته أنت طالق، وهو ممن لا يدري معنى لفظ الطلاق في العربية ولا يريده لم تطلق عليه، كما ذهب إلى ذلك أصحاب أحمد بن حنبل.[3] وعمر بن الخطاب لم يعتبر الطلاق في قصة امرأة استدرجت زوجها حتى سماها: "خلية طالق". قال ابن القيم: "وهذا هو الفقه الحي، الذي يدخل على القلوب بغير استئذان، وإن تلفظ بصريح الطلاق."[4]

- استيعاب الظروف المحيطة بالمسؤول عنه:

إن إدراك المفتي للظروف التي تحيط بما سئل عنه، من الأمور التي تساعده

(١) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١١١.

(٢) القرضاوي، يوسف. **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٤م، ص٧٢.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٠.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

على حسن التشخيص، ثم البحث عن الحكم الشرعي المناسب للمسألة. ومثال ذلك من القضايا المعاصرة، التزاحم الذي يحصل عند مقام إبراهيم عليه السلام في الحرم المكي، بحيث وصل الأمر إلى وقوع مخاطر ومشاق فادحة، بل إلى إزهاق أرواح. وهذا ينافي أصلاً مقطوعاً به في الإسلام، وهو حفظ النفوس الذي أباحت الشريعة من أجله حتى تناول المحرمات. فبعد الوقوف على حجم المشكلة وأسبابها، قرر المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة توسعة المكان بإزالة بعض الأبنية غير الضرورية، وقد جاء في حيثيات الفتوى:

"... وإن أشد ما يقع الزحام والضيق من بعد توسعة المطاف: في الجزء من المطاف الذي يقع بين الحجر الأسود وبين مقام إبراهيم، فيحصل بذلك الزحام للطائفين على اختلاف أنواعهم من الحرج والمشقة ما الله تعالى به عليم.

كما يقع الخلل في هذه العبادة الشريفة، وهي الطواف الذي هو أحد أركان الحج التي لا يتم الحج إلا بها، لفقدان ما يطلب في هذه العبادة من الخشوع والخضوع، والتذلل لله تعالى، وصدق التوجه إليه، حتى ينسى المرء -من شدة الزحام والمضايقة- أنه في عبادة، ولا يهتم إلا بتخليص نفسه ومن معه، وربما تجاوز الأمر إلى النزاع والخصام في مكان لا ينبغي فيه ذلك، بل لقد زاد الأمر وأدى في بعض الحالات إلى إزهاق الأرواح من الضعفة والشيوخ دهماً بالأرجل.

وقد ارتفعت الشكوى إلى الله تعالى، ثم إلى ولي الأمر، من كل من شاهد بعيني رأسه هذه الأخطار العظيمة، والمضار الجسيمة، مطالبين وملحين بوجوب إيجاد حل سريع لهذه المشكلة.

وعلى ضوء هذه الحوادث البالغة الخطورة، والتي لا يجوز لأهل العلم وحملة الشريعة الإسلامية السكوت عليها ولا التغاضي عنها، قد طلب سماحة رئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي الشيخ محمد بن إبراهيم من

أصحاب الفضيلة أعضاء المجلس المذكور بيان آرائهم فيها على هدي نصوص كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأحكام الشريعة السمحة التي جاءت بالخير والرحمة ورفع الحرج عن الأمة الإسلامية، وبعد البحث والمذاكرة وتداول الرأي، تقررت الموافقة بإجماع الآراء على ما يأتي:

- بالنظر إلى ما تدعو إليه الضرورة في أيام مواسم الحج من توسعة المطاف في الجزء الذي بين الحجر الأسود ومقام إبراهيم، فإنه يجب على الفور وحلاً لهذه المشكلة العظيمة إزالة جميع الزوايا الموجودة حالياً في هذا الجزء من المطاف، كالبناء القائم على مقام إبراهيم عليه السلام، وكالعقد المسمى بباب بني شيبة، لأن جميع هذه الزوائد لا تمت إلى مقام إبراهيم بأي صلة، كما أن البناء الموجود حالياً فوق مقام إبراهيم لم يكن موجوداً في صدر الإسلام، إنما هو من المحدثات التي أحدثت فيما مضى، كما هو مدون في كتب التاريخ. ومعظم الزحام إنما ينشأ من وجود هذه الزوائد التي لا ضرورة لبقائها، بل بإزالتها يزول عن الطائفين والقائمين والركع والسجود الكثير من الضيق والحرج والمشقة، وذلك عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨] وحديث: "يسروا ولا تعسروا" وغيره من الأحاديث الشريفة الواردة في هذا المعنى.
- أن يجعل على مقام إبراهيم عليه السلام، بدلاً من البناء الحالي بعد إزالته صندوق من البلور السميك القوي على قدر الحاجة فقط، ويكون مدوراً بارتفاع مناسب لئلا يتعثر به الطائفون.

وبذلك تحصل التوسعة لهذا الجزء من المطاف، ويزول كثير من الحرج والمشقة والضيق ..."[1]

---

(١) القرضاوي، **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، مرجع سابق، ص١٠٠ - ١٠٣.

ومن الظروف والأحوال التي تفيد المفتي في التشخيص ثم التكييف الدراية بعرف بلد المستفتي ومعهود أهله في ألفاظهم وتفاصيل حياتهم، "فمن لم يكن كذلك كثر خطؤه عليهم في ذلك كما شهدت به التجربة."(١)

فالفتوى تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، قال ابن القيم: "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل."(٢)

فإذا سئل مثلاً مفتٍ في المشرق عن الرهن المتداول في بعض المدن العتيقة بالمغرب، سيجيب لا محالة بالجواز، بناء على الحكم المعروف للرهن في الفقه الإسلامي. لكنه سيراجع حتما فتواه لو علم قصد أهل البلد بهذا اللفظ في الوقت الحاضر، وهو أن يبحث مالك منزل عمن يقرضه مبلغاً من المال إلى أجل مسمى، على أن يكون المقابل إسكانه إلى نفس الأجل بأجر منخفض جداً عما يعطى في أجور المنازل عادة، وعندما يحل الأجل المضروب للقرض والكراء معاً، يتسلم المكتري مبلغ القرض من المدين مقابل خروجه من المنزل.

وقد نبه القرافي على مثل هذا فقال: "ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين مقصوده، فإن العامة ربما عبروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ."(٣)

---

(١) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١١٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٥.

(٣) حسون، أحمد بدر. **الموسوعة في آداب الفتوى**، حلب: (د. ن.)، ١٩٩٩م، ص٢٥٠.

ولهذا يتعين على المفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل بلده أن لا يفتيه حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ قال: "وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء وأن العادتين متى كانتا في بلدتين ليستا سواء وإنما اختلف العلماء في العرف واللغة هل يقدم العرف على اللغة أم لا؟"[1]

- الرجوع إلى ذوي الخبرة فيما يتعذر على المفتي الإحاطة به:

القطاعات الصناعية والمعرفية بلغت مبلغاً من التعقيد لا يفقهه إلا ذوو الاختصاص. لذا فإن المفتي المعاصر لا مناص له من الرجوع إلى الخبراء في الميادين التي تتعلق بها فتواه، وهو يجهلها كلياً أو جزئياً، كالطب والهندسة، والمسائل الشائكة في القطاع المصرفي، والسياسة القطرية والدولية، وغيرها مما يخفى على ذوي الاختصاص الشرعي.

- بناء الحكم على أصله الشرعي:

مما لا جدال فيه أن الفتوى تؤسس على الدليل الذي اعتمده المفتي وفق الترتيب المقرر في أصول الفقه، مع إعمال قواعد الاستنباط اللغوية والمعنوية والترجيحية للوصول إلى الحكم الذي يقتضيه الدليل، فالفقه العاري عن أصله كفرع الشجرة المنفصل عنها، تفعل فيه الرياح فعلها في جميع الاتجاهات، لا مطمح له في قرار.

قال القاضي أبو عبد الله المقري: "ولا تفتِ إلاّ بالنَّص، إلاّ أن تكون عارفاً بوجوه التعليل، بصيراً بمعرفة الأشباه والنظائر، حاذقاً في أصول الفقه وفروعه، إما مطلقاً أو على مذهب إمام من القدوة، ولا يغرّك أن ترى نفسك أو يراك الناس، حتى يجتمع لك ذلك، والناس العلماء. واحفظ الحديث تقوى حُجَّتك، والآثارَ يصلح رأيك، والخلافَ يتسع صدرك، واعرف العربية والأصول، وشفّع

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٧.

المنقول بالمعقول، والمعقول بالمنقول."[1]

ويجدر بالمفتي أن يكون على علم بالفتاوى السابقة في الموضوع الذي يريد بيانه، دون أن نلزمه بها، إذا كان مستندها محض اجتهاد أصحابها.

قال الشيخ ابن بيه:

"إن فتاوى أهل زماننا بحاجة إلى التأصيل على ضوء أصول فتاوى الأولين، انطلاقاً من مجموع الضوابط والشروط التي وضعها العلماء سواء في العصور الأولى لازدهار الاجتهاد، أو تلك التي وصلوا إليها للضرورة والحاجة، عندما أجازوا قضاء المقلّد وفتواه، بشرط أن يحكم بالراجح والمشهور، وما عليه العمل بشروط، أو ما به الفتوى الذي يوازي عند غير المالكية العمل عند المالكية.

كما تسوغ الفتوى بالضعيف للضرورة التي ليست ضرورة بالمعنى الفقهي، التي هي الأمر الذي إذا لم يرتكبه المضطر هلك أو قارب الهلاك، فهذه تبيح المحرّم ولا يحتاج إلى قول لتستند عليه. لكنها الضرورة التي تعنى الحاجة، وهو تعبير مستفيض في كلام الفقهاء."[2]

- تعليل ما يقبل التعليل:

اعتباراً لوظيفة العقول في الفهم السليم لنصوص الشريعة، وبغية حسن الاستنباط والتفريع، وردت في القرآن الكريم والسنة أحكام ربطت بأوصافها المؤثرة للدلالة على تعلقها بها، واقتضائها لأحكامها. ولا نود هنا أن نعيد ما سبق بيانه في فصل القياس عن العلة ومسالكها، وحسبنا أن نومئ إلى أن المفتي لا يستغني عن البحث عن علل الأحكام، ولا يجمد عند الألفاظ جمود الظاهرية القدامى والجدد، ولا يسرف في التعليل ويتعلق بكل وصف لاح له، وإن كان

---

(1) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٧٧.

(2) ابن بيه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، مرجع سابق، ص٢٠.

ضعيف التأثير أو لا أثر له أصلاً. والوسط هو ما أشار إليه ابن القيم في قوله: "والمقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطى اللفظ حقه، والمعنى حقه، وقد مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه، وأخبر أنهم أهل العلم. ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط."[1]

- عدم الذهول عن مقاصد الشريعة:

إذا ثبت الحكم الشرعي المسؤول عنه لدى المفتي بدليله، واطمأن إلى عدم وجود معارض أقوى، والتمس له علته المعتبرة إن وجدت، فإنه حري به كذلك أن يبحث عن وجه الحكمة الشرعية لهذا الحكم، بناء على أن الأحكام الشرعية لا تخلو من مقاصد وغايات، جملتها جلب المصالح ودرء المفاسد في الدنيا والآخرة، من حيث مقتضى النظر الشرعي، لا مقتضى أهواء النفوس التي تسعى إلى تحصيل اللذات والمنافع العاجلة كيفما كانت،[2] قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ ﴿٧١﴾﴾ [المؤمنون: ٧١].

إن إدراك المقصود الشرعي للحكم المبحوث عنه يسدد نظر المفتي، ويجعله غير منحرف عن المقصد العام الذي تسعى إليه الشريعة.

وأما بيان مقاصد الأحكام للمستفتين، فذلك راجع في أصله ومقداره إلى مستوى العلم والفهم لدى المستفتين والمخاطَبين، كما يعتبر في ذلك مدى الوضوح والخفاء في مقصد الحكم المفتَى به. فكلما كان السائل أقدر على

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٩. ينظر كذلك:
- الحسن. ميادة محمد. **التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م، ص٤٢، وما بعدها.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٧، وما بعدها.

الفهم، أو كان المقصد واضحاً، فبيان المقاصد مطلوب ومفيد، وهو الأصل. وخلاف ذلك يقدر له قدره وما يناسبه.

قال ابن عاشور: "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله. ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقّنون من المقاصد في غير موضعه، فيعود بعكس المراد، وحق العالم فهم المقاصد. والعلماء كما قلنا في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم."[1]

وقال ابن القيم: "... ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ، الذي قوله حجة بنفسه، رآها مشتملة على حِكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته."[2]

- ملازمة المعهود الوسط:

إن ملازمة الوسطية والاعتدال مطلوبة ديناً وعقلاً، لتحقيق التمسك بالصراط المستقيم، وصيانة الأمة أفراداً وجماعات من الجنوح إلى الأطراف المذمومة، وما يؤدي إليه ذلك من عواقب غير محمودة، ومفهومها لزوم الشرع وفق وروده، مع مراعاة مقاصده وعدم الغفلة عن مآلات الأمور.

قال الشاطبي: "المفتى البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهبَ الشِّدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم، الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط. فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٦.

وأيضاً: فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد عليه الصلاة والسلام التبتل.

وقال لمعاذ لمَّا أطال بالناس في الصلاة: "أفتان أنت يا مُعاذ؟." وقال: "إن منكم مُنَفِّرين."

وقال: "سَدِّدوا وقارِبوا واغدُوا ورُوحوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا." وقال: "عَلَيْكُم مِنَ العَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فإنَّ اللهَ لا يمَلُّ حتى تمَلُّوا." وقال: "أَحَبُّ العَمَلِ إِلَى اللهِ مَا دَاومَ عَلَيْهِ صَاحِبُه وإِنْ قَلَّ."

ورد عليهم الوصال. وكثير من هذا.

وأيضا: فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضا. لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهبَ العنت والحرج بُغِّضَ إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن السلوك طريق الآخرة وهو مشاهد.

وأما إذا ذُهب به مذهبَ الانحلال، كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة. والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباعُ الهوى مهلكة. والأدلة كثيرة."[1]

ومن مظاهر الوسطية التيسير وعدم التشديد على الناس وإلزامهم بما لم يلزمهم به الله، قال سفيان الثوري: "إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشدد فيحسنه كل أحد."[2]

وحد الرخص معلوم في الشريعة، ولا ينبغي أن يختلط بالحيل الممنوعة والشبه الواهية، وأن تكون الفتوى خاضعة للهوى مع أنه تعالى حذر منه، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴿١٩﴾ ﴾ [الجاثية: ١٨ - ١٩]. ومن الأهواء محاولة إرضاء من له سلطة

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٧٧.

(٢) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١١١.

المال أو الجاه، طمعاً أو رهباً. ومنها كذلك السعي لإرضاء الجمهور أو الرأي العام. وهذا لا يخلو منه عصر قديماً وحديثاً. وهو يدل على الضعف في الدين، وعدم استشعار المسؤولية الكبرى للفتوى الشرعية المقدمة للناس.

- حسن التنزيل:

إذا انتهى المفتي من استخراج الحكم بإعمال القواعد والضوابط المقررة أصولياً، انتقل إلى تكييفه مع المسؤول عنه. ومعلوم أن بعض النوازل لا تصلح لها الأحكام الجاهزة، لاعتبارات تتعلق إما بشخص السائل أو بظروفه وأحواله. لذا قرر ابن القيم أن الفتوى تستلزم نوعين من الفهم: فهم الواقع والفقه فيه، وفهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله فيه كتاباً أو سنة أو اجتهاداً. قال: "فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه."[(١)]

- الاستعداد للمراجعة والتصحيح:

ولما كان قصد المفتي إصابة مراد الشرع فيما أفتى به، ولم يدخر وسعاً في التماسه بما تيسر له من السبل، فإنه لا يجد حرجاً في التراجع عن فتواه إذا تحقق من خطئها، بل يعد ذلك من فضله ونبل أخلاقه وصدق نيته. وهذا منهج العلماء المعتبرين قديماً وحديثاً. قال ابن الصلاح: "ولقد أحسن الحسن بن زياد اللؤلؤي[(٢)] -صاحب أبي حنيفة- فيما بلغنا عنه أنه استُفتي في مسألة فأخطأ فيها ولم يعرف الذي أفتاه، فاكترى منادياً فنادى: إن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه، فلبث أياماً لا يفتي حتى وجد صاحب الفتوى، فأعلمه أنه أخطأ وأن الصواب كذا وكذا."[(٣)]

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٧٧.

(٢) تنظر ترجمته في تاريخ بغداد، توفي رحمه الله سنة : ٢٠٤هـ

(٣) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١١٠.

وحكى القاضي أبو بكر بن العربي عن محمد بن قاسم العثماني، "أنه حضر مجلس الشيخ أبي الفضل الجوهري، فكان مما قال في درسه: إن النبي ﷺ طلق وظاهر وآلَى؛ أي: وقع منه الطلاق والظهار والإيلاء، مع زوجاته.

قال العثماني: "فلما خرج تبعته ... فقلت له: حضرت مجلسك اليوم متبركاً بك، وسمعتك تقول: آلَى رسول الله ﷺ وصدقت، وطلق رسول الله وصدقت. وقلتَ: وظاهر رسول الله ﷺ، وهذا لم يكن، ولا يصح أن يكون، لأن الظهار منكر من القول وزور، وذلك لا يجوز أن يقع من النبي ﷺ. فضمني إلى نفسه وقبل رأسي وقال لي: أنا تائب من ذلك، جزاك الله من معلم خيراً."

وفي اليوم التالي نادى عليه من بين الناس ودعاه إلى المنبر حتى رآه الناس، وقال لهم: "أنا معلمكم، وهذا معلمي، لما كان بالأمس قلت لكم: آلى رسولُ الله ﷺ، وطلق، وظاهر. فما كان أحد منكم فَقِه عني ولا رد علي، فتبعني إلى منزلي وقال لي كذا وكذا ... وحكى لهم، ثم قال: وأنا تائب عن قولي بالأمس وراجعٌ عنه إلى الحق. فمن سمعه ممن حضره فلا يُعَوِّلْ عليه، ومن غاب فليبلِّغه مَن حضر. فجزاه الله خيراً، ودعا له والخلق يؤمنون."

قال ابن العربي: "فانظروا رحمكم الله إلى هذا الدين المتين، والاعتراف بالعلم لأهله على رؤوس الملأ، من رجل ظهرت رياسته واشتهرت نفاسته، لغريب مجهول العين، لا يعرف مَن ولا مِن أين، فاقتدوا به ترشدوا."[(١)]

- الامتناع عن الإفتاء عند الاقتضاء:

المفتي -أو المجتهد- ليس عليه أن يجيب عن كل استفتاء، وأن يتكلم على كل حال، بل يحق له -وربما يجب عليه- أن يمتنع عن الفتوى، أو يرجئها، في حالات متعددة. وفي مقدمة تلك الحالات عدم العلم بدليل المسألة، أو عدم تأكده وعدم اطمئنانه إلى حكمها وما لاح له فيها.

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٢ - ١٨٣.

قال الإمام الغزالي: "وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري. وكم توقف الشافعي رحمه الله -بل الصحابة- في المسائل. فإذاً لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري، فيتوقف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري"[(١)]

"وسأل رجل من أهل الغرب مالك بن أنس عن مسألة، فقال: لا أدري، فقال يا أبا عبد الله تقول لا أدري؟! قال نعم، فأبلغْ مَن وراءك أني لا أدري"[(٢)]

ومن الحالات التي لا ينبغي فيه إصدار الأحكام والفتاوى، حالات الغضب والاستفزاز وشدة الانفعال. فالمفتي يحتاج -وهو يمارس صناعة الفتوى- إلى نفس هادئة وذهن خال من المشوشات والمؤثرات التي تخرجه عن وضعه الطبيعي. فإذا وجد نفسه في حالة من هذا القبيل، فعليه أن يمسك ويؤجل الإفتاء حتى تهدأ نفسه وتستوي حاله.

ومن هذه الحالات كذلك، ما يقع اليوم على شاشات التلفزيونات وأمواج الإذاعات، من تلقي المفتي لسيل متنوع من الأسئلة المباغتة، المتطلبة للإجابات الفورية المتتالية. وهذه الأسئلة لا تكاد تخلو من قضايا وإشكالات جديدة أو غريبة على المفتي، وليس عنده سابق بحث ونظر فيها وفي أمثالها. فلا يليق به -والحالة هذه- أن يبادر إلى الجواب الفوري المباشر، بل يرجئ الجواب إلى حصة مقبلة من البرنامج الإذاعي أو التلفزيوني، حتى يراجع ويتأمل، أو يتذاكر ويتشاور، فهذا أسلم لدينه، وأزكى لخلقه، وأنفع لسائله.

٢- الفتوى بين الإطلاق والتنظيم

الأصل في الإفتاء أن يكون حراً مجرداً من قيود التنظيم والتقنين، يمارسه كل عالم استشعر الأهلية في نفسه لأداء هذه الأمانة.

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣.

لكن نظراً لخطورة الوظيفة الإفتائية وآثارها البليغة، لم يكن من اللائق تركها من غير أي تنظيم ولا ترشيد ولا محاسبة. فإنها إن تركت من غير ذلك، فلربما انتحلها المبطلون، وتجرأ عليها الجاهلون، وتلاعب بها المتلاعبون. فلذلك لم يكن بد من تحصينها وصون حُرمتها. وقد حُكي عن الإمام أبي حنيفة أنه "كان يقول: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس، لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يحجر عليهم. فالمفتي الماجن يفسد على الناس دينهم، والمتطبب الجاهل يفسد أبدانهم، والمكاري المفلس يتلف أموالهم، فيمنعون من ذلك دفعاً للضرر."[1]

والمراد بالمفتي الماجن هو المتلاعب بما عنده من العلم والفقه، الذي يفتي بما يعلم مخالفته للشرع، أو يُعَلِّم الناس الحيل الفاسدة التي يتفلتون بها من أحكام الشرع، مع التزامها صورياً، كمن يعلم أحداً كيف يتخلص من أداء الزكاة الواجبة عليه، ومَنْ يوجه امرأة إلى إعلان ردتها لكي تبين من زوجها، تم تعود إلى الإسلام بعد ذلك.

ومثل المفتي الماجنِ المفتي الجاهلُ؛ وهو لا يقل ضرراً عن الطبيب الجاهل، بل هو شر منه. قال ابن القيم: "من أفتى الناسَ وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاص، ومن أقره من ولاة الأمور على ذلك فهو آثم أيضاً. وكان شيخنا رضي الله عنه شديد الإنكار على هؤلاء، فسمعته يقول: قال لي بعض هؤلاء: أجُعلت محتسباً على الفتوى؟ فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب؟!"[2]

وإذا كان الإفتاء المطلق يحقق للجمهور حرية الاستفتاء والبحث عن المفتي المؤهل ديناً وعلماً، من غير أن يكونوا مجبرين على التوجه إلى المفتي الرسمي، فإنه لم يسلم من عيوب أبرزها تجرؤ غير المؤهلين عليه واستباحتهم حُرمته،

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٢٩٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٦.

وإغراق الناس بفتاوى مختلفة ومتضاربة، أو شاذة وغريبة، تُدخل عليهم الحيرة والاضطراب، ولا يدرون فيها الخطأ من الصواب.[1]

كما أن حصر الإفتاء في مفتين رسميين وهيئات رسمية للإفتاء، له محاذيره كذلك، إلى جانب فوائده. فهو يُعرض الفتوى للاحتكار والتنميط والتلوين السياسي، إلى ما في ذلك من التحجير على طوائف من العلماء من ذوي الكفاءة والاستقامة، بدعوى وجود مفت رسمي.

ولذلك يبدو أن الاقتصار على أحد الأسلوبين غير سليم. والذي نراه لائقاً ومتوازناً، هو المزاوجة بين الإفتاء الفردي والإفتاء الجماعي من جهة، وبين الإفتاء الرسمي والإفتاء المستقل من جهة أخرى. وكل هذا بشرط الأهلية العلمية والخلقية لدى الجميع. على أن الإفتاء الرسمي فردياً كان أو جماعياً، يمكن أن يكون هو ما تعتمده الدولة، فتجعل منه قانوناً أو قراراً ملزماً،[2] وذلك إذا تعلقت الفتوى بشأن عام أو بحق عام، في حين تظل الفتوى غير الرسمية ذات طابع ديني محض، ويظل الالتزام بها حراً وطوعياً، لمن ارتضاها واطمأن إليها وإلى الجهة التي أصدرتها.

خاتمة:

لم يعد خافياً ما للفتوى من تأثير كبير، يستمد قوته ورسوخه من قوة الدين ورسوخه.

وإذا كان بعض الناس ينزعجون ويتضايقون من هذا التأثير، فيدْعون إلى ترسيم الفتوى وتضييق مجالها والتحكم فيها، فإننا لا نرى هذا حقاً ولا حلاً.

---

(١) في الآونة الأخيرة أفتى شيخ مصري بجواز رضاع الكبير الأجنبي، واعتبار ذلك موجبا للمحرمية، ثم تبعه شيخ سعودي بفتوى مماثلة، فكتب الدكتور فهد الجهني مقالاً دعا فيه إلى (فطام الكبير) عوض (رضاع الكبير)، يعني فطامَ هؤلاء الشيوخ عن فتواواهم الشاذة، جريدة المدينة، بتاريخ: ٢رجب ١٤٣١هـ.

(٢) راجع قاعدة: حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد، في الفصل السابق.

- فهو ليس حقاً، لأن العلماء المؤهلين جميعاً يتحملون هذه الأمانة، ولا يتقيدون في أدائها إلا بالقيود العلمية والخلقية. فلا يصح منحها لبعض ومنعها عن بعض.

- وهو ليس بحل، لأن التحكم في الفتوى، والتعامل معها بالمنع المطلق ليس ممكناً، وهو ضرب من العبث، وخاصة في عصر الفضائيات العابرة للحدود والقارات، وفي عصر شبكة الإنترنت التي تخترق جميع الحواجز والموانع.

- أما ما نراه حقاً وحلاً؛ فهو أولاً: تهييئ أسباب النضج والرشد والمصداقية للإفتاء والمفتين. فوجود مفتين أكفاء بعلمهم ووعيهم، واعتدالهم وواقعيتهم، يرفع من درجة الإفتاء ومن مردوديته البناءة، وهو كذلك يلبي الحاجة ويملأ الفراغ، قبل أن يقوم بذلك مَن لا أهلية لهم. وهو ثانياً: العمل على الاستفادة من الإفتاء ومن سلطته التلقائية على نفوس المؤمنين، والاستفادة من الاستفتاء، بكونه سلوكاً راقياً، يجعل عامة الناس يسترشدون في حياتهم بأحكام دينهم وبخيرة علمائهم، وينقادون طواعية للتوجيهات الإيجابية الحميدة التي يتلقونها من المفتين المؤهلين.

إن هذا الأمر -إذا أُحسنت الاستفادة منه- جدير بأن يسهم في الارتقاء والنهوض بالمجتمعات بدرجة لا يحققها إلا هو. ويمكن أن يدفع إلى الرقي والتنمية بحماس وتلقائية، وأن يساعد على محاربة الكثير من الجرائم والآفات والانحرافات.

فهذا هو الحل والاستعمال الأمثل، لخصوصياتنا وكنوزنا الدينية والثقافية، ومنها خاصية الاستفتاء والإفتاء الشرعيين.



الخاتمة

مشروع علمي فريد تولى رقمه ثلة ممن تخصص وتمرس في "علم أصول الفقه"، كما يُعدُّ التجربة العملية الأولى في الكتابة التجديدية نضعها بين يدي أهل هذا الفن. لقد كتب العديد من العلماء والدارسين المعاصرين دراسات وأبحاثاً تجديدية في أبواب وقضايا أصولية مختلفة، ولكننا لم نجد كتابة تجديدية شاملة لهذا العلم.

كان النبراس فيما كتبنا، هو: شحذ القديم وصقله مع إضافة الجديد المفيد، فإن لم يكن ذلك أعرضنا عنه أو اكتفينا بالإشارة العابرة إليه، بغض النظر عما وقع له من منزلة في كتب المتقدمين والسابقين، أما ما انطبق عليه شرطنا فله مكانته، وبه أتممنا البناء ونسَّقناه.

كما يلاحظ القارئ اهتمامنا الكبير بإيراد الكثير من الأمثلة التوضيحية والتطبيقية، ملاحظين أن تكون أمثلةً حقيقيةً، من نصوص الشرع ومن أرض الواقع الحقيقي؛ إذ أعرضنا عن الأمثلة الخيالية والممجوجة، وبنفس الوقت اجتنبنا الاشتغال في الجدل مع الآراء المخالفة والردودِ عليها، فإن كان في المسألة رأي مخالف ذو بال وذو أثر، ذكرناه باختصار، مع تركيزنا على ما هو المختار والمعتمد.

ففي الباب التمهيدي استعرضنا تاريخ "علم أصول الفقه" من ولادته حتى اليوم، وأظهرنا ما في مسيرة هذا العلم من مظاهر التطور والتجدد. ثم بينا ووضحنا الغرض منه ووظائفه، هذه الوظائف التي لم تأخذ حظها من عناية السابقين، والتي تتحقق بتقويةَ النظر المقاصدي في مسائل الأصول ومباحثه وقواعده، وهي حقيقة تمثل المعيار الذي على أساسه ينبغي أن تسير عملية التجديد، فما حقق هذه الوظائف أُبرز وأُظهر، وما لم يحققها تم تجاهله والتغافل عنه. وكانت نهاية هذا الفصل في بيان القواعد المنهجية عند الأصوليين؛ إذ تلمَّسنا المعالم المنهجية الأصيلة في هذا الفكر، واستشرفنا الأفكار النافعة والخادمة لتجديد علم أصول الفقه، ومدِّه

بالمقومات المنهجية الضرورية ليكون هذا العلم منهجاً يرسم للمسلمين طريقة التفكير، وخطوة في سبيل منهج معرفي شامل يضبط طريقة التصور، ويقنن عملية التفكير العلمي والاستدلال المنهجي.

وفي الباب الأول تحدثنا عن مصادر الأحكام الشرعية، فهي المصادر المرجعية المتضمنة لأحكام الشرع، وهي نوعان: الأصيلة: وهي القائمة بذاتها المستقلة بنفسها، ولا تتوقف على غيرها في تقرير الأحكام الشرعية وإفادتها، فهي المنشئة للأحكام والمتضمنة لها ابتداءً واستقلالاً، وتتمثل في الكتاب والسنة. والتبعية، ونعني بكونها تبعية: تبعيتَها للكتاب والسنة؛ إذ لولا الاستناد إلى الكتاب والسنة، لما كانت لهذه المصادر حجية وإلزامية في الدلالة على الأحكام الشرعية، فهي كاشفة ومثبتة للأحكام، لا منشئة لها. وتتمثل في الإجماع والقياس والمصلحة.

فأول هذه المصادر القرآن الكريم أصل الأصول، وكلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وقد بحثنا المسائل التي لها صلة وثيقة بالاستنباط من القرآن الكريم، أو هي عون على ذلك، ومن ثم استبعدنا كل ما لا يخدم هذه الوظيفة.

وثانيها السنّة النبوية وقد قصرنا الكلام فيها على موضوعين هما: مفهوم السنّة وكيفية التعامل معها، أما مفهوم السنّة فقد أدرجنا تحته الحديث عن قول الصحابي، وعمل أهل المدينة، لكونهما إنما يستمدان مشروعية تناولهما ضمن الأدلة الشرعية من ارتباطهما بالسنّة وتبعيتهما لها. وأما ما يخص كيفية التعامل مع السنّة فانطلقنا في بيانها من مسلَّمة، وهي أن السنّة إذا ثبت كونها من التشريع العام فإنها تابعة للقرآن وحائمة حوله: تبيّنه ولا تخالفه، وتزيد عليه بما لا يعارضه؛ فالقرآن يفهم بها، وهي تفهم على ضوئه، فلا تنافي بينهما ولا تضاد.

وثالث هذه المصادر الإجماع، وبينا ثلاثة مفاهيم للإجماع:

- الأول منها هو: "المعلوم من الدين ضرورة"، وهو الضامن لهوية هذا الدين وثوابته.

- وأما الثاني فهو: "تصريح كل المجتهدين بالحكم الشرعي"، وهو أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع.
- وأما ثالث هذه المفاهيم فهو: "انتشار القول دون مخالف"، فهو مصدر لا يستغنى عنه من مصادر التشريع الإسلامي، وعامل من عوامل غناه وقوته.

كما بينا أنه يحسن أن تتجه الجهود إلى منهج مختلف في خدمة دليل الإجماع دون التفريط في ما حققته الدراسات الأصولية من فوائد، وقوام هذا المنهج أن يتحرى الطريق الذي ثبت به الإجماع، ودرجة نقله، وصفة وقوعه، ووجه الدلالة في متنه.

أما رابع هذه المصادر فهو القياس؛ إذ قدمنا له بمقدمات مؤسسة لمنطق القياس الفقهي، ثم شرحنا أركانه، وبيَّنا أقسامه، ووضحنا حجيته، ثم فصلنا النظر في مسالك التعليل؛ لتتحقق الثمرة من المصدر.

وآخر هذه المصادر مما تميزنا في بيانه وإفراده في البحث هو: المصلحة التي هي أصل كبير من أصول الأحكام، والتي لا تقل أهمية عن القياس في كثرة الأحكام الراجعة إليها، بل قد تكون أكثر وأوسع، لأن القياس إنما يستعمل في حالات معينة عند عدم النص، أما المصلحة فيعمل بها عند عدم النص، وكذلك مع وجود النص. كما نبهنا إلى أن الأصوليين قد ضيقوا عليها حتى كادوا أن يجهزوا عليها، في حين أن الفقهاء لا يقومون ولا يقعدون إلا بها.

وتحدثنا في الباب الثاني عن الحكم الشرعي الذي هو الثمرة والنتيجة النهائية لـ"علم الفقه" و"علم أصول الفقه" معاً، والذي من أجله قُعِّدت القواعد، ورسمت المناهج الاجتهادية، وفصلنا الحديث فيه من جانبين:

الجانب الأول "الحكم الشرعي وأقسامه"، فبسطنا الكلام فيه تعريفاً وتقسيماً وتعليلاً، وحققناه على نحو قلَّ نظيره؛ إذ بيَّنا أن الحكم التكليفي متعلق بالأفعال الصادرة عن قصد المكلف فينبغي مراعاة قصده، وأدرجنا في الحكم التكليفي بعض

المسائل الأصولية التي عادة ما تحسب من صميم الحكم الوضعي، كما قررنا أنه لا بد من حصول الكفاية في الواجب الكفائي حتى تبرأ ذمة المكلفين، ووضَّحنا أن الحكمة من وجود التخيير في بعض الواجبات هو مراعاة حال المكلف والأصلح له ولغيره، ونبَّهنا على أن الأداء والقضاء كما يكونان في العبادات، يكونان كذلك في المعاملات، وأن الرخصة جاءت على خلاف الحكم الأصلي، فينبغي مراعاة الرخصة العامة أو الجماعية، وأن المندوبات مثل الواجبات من حيث كونها مراتب ودرجات متفاوتة، ترجع إلى النظر في الأجور المترتبة عنها، ودقَّقنا النظر في مصطلح المباح وبسطنا القول في تقسيم الشاطبي له، وختمنا ببيان أن الحكم الوضعي وضعه الله تعالى، وهو مُظهر للحكم الشرعي بمنزلة العلامة له، كما حصرنا أقسامه في ثلاثة أضرب اتفق عليها الأصوليون.

في حين كان الجانب الثاني للحديث عن "الموازنة والترتيب بين الأحكام الشرعية"، الذي نرى فيه جدة وفائدة جديرتين بالاهتمام والعناية، فالغفلة عن هذا الجانب تفضي إلى كثير من الخلل والزلل في فهم الشريعة، وتنزيل أحكامها منازلَها المختلفة المراتب والدرجات. وبينا أن الذين التفتوا إلى هذا الجانب إنما هم الأصوليون المتشبعون بروح علم المقاصد، أو هم "الأصوليون المقاصديون"؛ ذلك أن مبدأ النظر من حيث الأهمية والترتيب بين الأحكام، إنما هو أثر عن اعتبار أصناف المقاصد والمصالح؛ إذ يُعدّ الحكم الشرعي تابعاً للمصلحة ونوعها، منبئاً ومعبراً عن وزنها ومرتبتها.

أما الباب الثالث فقد فصلنا فيه "طرق الاستنباط"، وهو يُعدُّ من أهم إبدعات الأصوليين، بل يعدونه عماد التفقه في الدين وأساس فهم نصوص الوحي وإدراك معانيها، وقد اقتضى النظر المنهجي أن نقسم هذا الباب إلى فصلين هما:

الفصل الأول في بيان الأصول الحاكمة لطرق الاستنباط؛ ذلك أن المتفحص لمسالك الدلالة عند الأصوليين يدرك أنها تؤسس لمنهج متكامل، له قواعده ومنطلقاته، وقد وصفنا تلك المنطلقات بـ"المسالك الأساسية للفهم والإفهام"، لأن

إليها ترجع كل وجوه الفهم السليم للخطاب الشرعي، كتاباً وسنّةً، فهي إما بيان أو تفسير أو تأويل. مما حدا بنا لتصنيف نصوص الشريعة من حيث ما يقبل التأويل وما لا يقبله، أو ما يكون محلاً للتفسير دون غيره. واستقر بنا الاستقراء على أن كل القضايا العلمية المكونة لمبحث الدلالة في الدرس الأصولي تحكمها من الناحية المنهجية ثلاث قواعد؛ "السياق"، و"التعليل"، و"القصد"، وعلى هذا يكون هذا الفصل مكوناً من "المسالك الأساسية للفهم والإفهام"؛ وهي "البيان"، و"التفسير"، و"التأويل"، والثاني في "القواعد المنهجية" المستثمرة في مسالك الفهم عن الشارع؛ وهي "السياق"، و"التعليل"، و"القصد".

أما الفصل الثاني فكان في دلالات الألفاظ؛ إذ أدرجنا فيه مجموع ما ترجَّح عندنا اعتباره من قواعد تعصم من الخطأ في الفهم عن الله تعالى وعن رسوله الكريم؛ إذ إن قواعده المعرفية التي بناها الأصوليون، بعد نظر في المعارف اللغوية وتأمل في وجوه دلالات الخطاب العربي على المعنى، هي المعتمد في تحليل خطاب الشارع وأساس فهم مراده وإدراك أحكامه. فكان المنطلق في بناء هذا الفصل أمرين اثنين: أولهما "تمييز مدارك الأحكام"، وجامعها ما صدر عن الرسول e قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً. وثانيهما "علاقة اللفظ بالمعنى"، فنصوص الشريعة ترجع إلى كلام هو ألفاظ، ومدلول الألفاظ، مفردة أو مركبة، هو المعنى "المفهوم" منها. ومن هنا كان فهم كلام الشارع محصلاً من طريقين: الأول، ما يفهم من اللفظ في محل النطق، وهو "المنطوق"، والثاني، ما يفهم لا في محل النطق، وهو "المفهوم". وعلى هذا كان "المنطوق" و"المفهوم"، مع ما يندرج فيهما من قواعد أصولية ضابطة لعملية الفهم والاستنباط.

وختمنا الكتاب بالباب الرابع، وهو عن الاجتهاد والإفتاء، الذي هو المنتهى الذي يسير إليه ويرسو عنده "علم أصول الفقه" ودارسوه. فليس هناك أرقى ولا أعزُّ من الوصول إلى تكوين العقلية الاجتهادية والمقدرة الاجتهادية، والدفعِ بها نحو استخراج كنوز الشرع، وتنزيلها على حاجات الناس ومشكلاتهم.

فبدأنا بالكلام عن الاجتهاد، وبينا أنه رديف للوحي ولازم له؛ إذ هو حركة عقلية استدلالية منهجية في أحكام الشريعة لتحقيق مصالح الأمة، ومداره على نصوص الوحي ومقاصد الشريعة، فقد عني به الأصوليون عناية فائقة، بياناً لمفهومه وحقيقته، وتحديداً لشرائطه وقواعده، وحكماً على آثاره ونتائجه، بالإضافة إلى تناولهم فيه مسائل كثيرة ترمي إلى إحكامه وضبطه، لذا عرَّفنا بمبادئه وفصَّلنا شروطه، ثم بسطنا القول في تجديد مناهج الاجتهاد، مع حرصنا على تنقيته مما علق به من المباحث الكلامية المجردة والقواعد المذهبية الخالصة وغير ذلك مما لا تمس الحاجة إليه.

وثنَّينا به عن الإفتاء الذي هو ثمرة من ثمرات الاجتهاد؛ إذ به يتم به إفادة المكلفين بتفاصيل الحلال والحرام وغيرهما من أحكام دينهم. فبيَّنا مفهومه وأهميته، وشروط المفتي ومراتبه، وتكلمنا عن المستفتي وأحكامه، ثم فصَّلنا الحديث عن الفتوى وتنظيمها، وكيف تسهم في الارتقاء والنهوض بالمجتمعات بدرجة لا تتحقق إلا بها، وكيف يمكن أن تدفع إلى الرقي والتنمية بحماس وتلقائية، وأن تساعد على محاربة الكثير من الجرائم والآفات والانحرافات.

وفي ختام هذه الخاتمة فإن ما قدمنا يُعدُّ انتقالاً من الحديث عن تجديد "علم أصول الفقه" إلى ممارسة هذا التجديد، وتقديم تجربة عملية علمية لهذه الدعوة، تزيل التهيب لدى كثير من الباحثين في الدخول إلى هذا الطريق، فالألف خطوة تبدأ بخطوة واحدة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

- إبراهيم، أحمد إبراهيم. **طرق القضاء في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بما جاء في القوانين الوضعية وما عليه العمل اليوم في المحاكم الشرعية**، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٢٨م.
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون "دستور العلماء"**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- أحمد، صفاء الدين محمد. **ملامح من المنهج المعرفي لعلم أصول الفقه**، على موقع: (http://www.kalema.net/v1/?rpt=280&art).
- الإسترابادي، رضي الدين. **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٩٨٢م.
- إسماعيل، شعبان محمد. **أصول الفقه؛ تاريخه ورجاله**، القاهرة: دار السلام، ط. ٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤هـ/١٤٢٥م.

- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ. **طبقات الشافعية،** تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٢م.
- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول،** بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٢م.
- الأشقر، عمر سليمان. **نظرات في أصول الفقه،** عمان: دار النفائس، ٢٠٠٤م.
- الأشقر، محمد سليمان. **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية،** بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ،** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ "رواية محمد بن الحسن"،** تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤١٣هـ/١٩٩١م.
- الأصبحي، مالك بن أنس. **الموطأ "رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي"،** تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،** بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ٤، ١٤٠٥هـ.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد. **مسند الإمام أبي حنيفة،** تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الرياض: مكتبة الكوثر، ١٤١٥هـ.
- الأصفهاني، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. **بيان المختصر؛ شرح مختصر بن الحاجب،** تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة أم القرى مكة المكرمة، ط. ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مراجعة: عدد من العلماء، القاهرة: دار الحديث، (د. ت.).
- ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد الحنبلي. **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد الحنبلي. **التقرير والتحبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م.
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، بهامشها حاشية ابن قاسم العبادي، القاهرة: المطبعة الميمنية، (د. ت.).
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد. **غاية الوصول شرح لب الأصول**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٠هـ.

- الأنصاري، جمال الدين بن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.
- الأنصاري، محمد كاظم. **كفاية الأصول**، تحقيق: جواد الشهرستاني، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: ضيف الله العمري، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود. **العناية شرح الهداية** "مع فتح القدير لابن الهمام"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الباجي، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- الباجي، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي بيروت: دار الغرب الإسلامي، ، ط. ٣، ٢٠٠١م.
- الباحسين، يعقوب عبد الوهاب. **الإجماع؛ حقيقته، أركانه، شروطه، إمكانه، حجيته، بعض أحكامه**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- باروت، محمد جمال. **الاجتهاد؛ النص الواقع المصلحة، مناظرة مع د. أحمد الريسوني**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد "الصغير"**، تحقيق: عبد الحميد على أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٨هـ.

- البجيرمي، سليمان. **حاشية البجيرمي على الخطيب "بتحفة الحبيب على شرح الخطيب"**، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط. ١، (د. ت.).

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطقى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط. ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- البدخشي، محمد بن الحسن. **شرح البدخشي منهاج العقول**، (مع شرح الإسنوي)، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، (د. ت.).

- ابن بدران الدمشقي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٤٠٥هـ.

- بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. ٣، ١٩٧٧م.

- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه**، كراتشي: الصدف ببلشرز، ط. ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- ابن برهان، أحمد بن علي البغدادي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- البزدوي، أبو الحسن علي محمد بن الحسين. **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، اعتنى به: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ط. ١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، ١٩٩٩م.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي. **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م. ؟
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ٢، ١٩٧٧م.
- البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحقّ. **تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط. ٢، ١٤٢٧هـ.
- البقوري، محمد بن إبراهيم. **ترتيب الفروق واختصارها**، تحقيق: عمر بن عباد، الرباط: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية**، بيروت: دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.
- بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، المنصورة: دار الوفاء، ط. ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ابن البهريز، **حدود المنطق**، "مطبوع في آخر كتاب المنطق لابن المقفع"، تحقيق: محمد تقي دانش بازجوه، طهران: (د. ن.).
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **شرح منتهى الإرادات "دقائق أولي النهى لشرح المنتهى"**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م.

- البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل. **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر ابن إبراهيم. الرياض: دار الوطن، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- البيانوني، محمد أبو الفتح. **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- ابن بيه، عبد لله بن الشيخ المحفوظ. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط. ١، ١٩٩٩م.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال**، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١٩٩٨م.
- ابن بيه، عبد لله بن الشيخ المحفوظ. **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، منشور على شبكة الإنترنت.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٠م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **المدخل إلى السنن الكبرى**، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **سنن البيهقي الكبرى،** تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **شعب الإيمان،** تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٠هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **معرفة السنن والآثار،** تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"،** تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه،** تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **مختصر المعاني،** قم: دار الفكر، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- التلمساني، أبو عبد الله محمد. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول،** تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ومؤسسة الريان، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- التهانوي، ظفر أحمد العثماني. **قواعد في علوم الحديث،** تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة: دار السلام، ط. ٦، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- آل ابن تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد. **المسودة في أصول الفقه،** تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي،** عناية: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤٠٥هـ.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني. **شرح المواقف**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٩٩٨م.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، عمان: دار الأقصى، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- جلال، جلال الدين عبد الرحمن. **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**، القاهرة: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط. ٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"**، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"**، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٩م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم الديب، حدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- الجيدي، عمر بن عبد الكريم. **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب**، الرباط: اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٢م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. **مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ.
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق: عبد المعطى قلعجي، المنصورة: دار الوفاء، ط. ٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**، تحقيق: إبراهيم الزيبق وعادل المرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري،** إشراف: عبد العزيز بن عبد الله بن باز وآخرين، القاهرة: المطبعة السلفية، ط. ٣، ١٤٠٧هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر،** القاهرة: دار الآثار، ط. ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **هدي الساري مقدمة فتح الباري،** بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي السعدي. **الفتاوى الفقهية الكبرى،** جمعها: عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٧٢.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم،** بيروت: دار الفكر. (د. ت.).
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. **الرد على المنطقيين المسمى بنصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان،** تحقيق: عبد الصمد شرف الكتي، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم،** تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط. ٢، ١٣٦٩هـ.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الرد على المنطقيين،** بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الصارم المسلول على شاتم الرسول،** حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٢هـ.

- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة، ط. ١، ١٣٨٦هـ.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **القواعد النورانية**، بيروت: دار المعرفة، تحقيق: محمد حامد الفقي، ١٣٩٩هـ.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٤م.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٦١م.
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- حريفي، حسن. **الكليات الشرعية في القرآن الكريم**، الدمام والقاهرة: دار ابن القيم ودار ابن عفان، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الجيل، ط. ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- الحسن. ميادة محمد. **التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م.
- حسن، عباس. **النحو الوافي**، القاهرة: دار المعارف، ط. ٣، ١٩٦٦م.
- حسون، أجمد بدر. **الموسوعة في آداب الفتوى**، حلب: (د. ن.)، ١٩٩٩م.
- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن. **كتاب القواعد**، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان وجبريل البصيلي، الرياض: مكتبة الرشد،

١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن. **منازل القربة**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٢م.

- الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد المحسن محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ط. ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- حمد، أحمد. **الإجماع بين النظرية والتطبيق**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م.

- الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد الحنفي. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- حنفي، حسن. **من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٥م.

- الحيان، مولاي الحسين. **منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- أبو حيان، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- حيدر، علي. **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- خالد، الأتاسي. **شرح مجلة الأحكام العدلية**، حمص: مطبعة حمص، ١٩٣٠م.

- الخبيصي، **التذهيب شرح تهذيب المنطق**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. **شرح مختصر خليل للخرشي**، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.).

- الخضري، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. ٦، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الفكر، ط. ٧، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ط. ١، ١٤٠٣هـ.
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. **تفسير السراج المنير**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر. **حاشية الشهاب "عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي"**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط. ١٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٦، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"**، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، ط. ٣، (د . ت.).

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي. **العلل الواردة في الأحاديث النبوية،** تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله، الرياض: دار طيبة، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي. **سنن الدارقطني،** تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي،** تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤٠٧هـ.

- الدردير، أحمد أبو البركات. **الشرح الكبير،** مع حاشية الدسوقي، وتقريرات الشيخ محمد عليش، تحقيق : محمد عليش، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- الدريني، محمد فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق،** بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٩٨٤م.

- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري. **جمهرة اللغة،** تحقيق: رمزي بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط. ١، ١٩٧٨م.

- الدُّسُوقي، مُحَمَّد بن أحمد بن عَرَفة. **حَاشِيَة الدسوقي على الشرح الكبير،** تحقيق: مُحَمَّد عليش، بيروت: دار الفكر، ١٢٣٠هـ.

- الدسوقي، محمد."نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة،** ع٣.

- الدسوقي، مصطفى بن محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على مغنى اللبيب،** القاهرة: مطبعة ومكتبة المشهد الحسيني، (د. ت.).

- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،** تعليق: محمد بن منير الدمشقي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- الدهلوي. الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، ط. ٢، ١٤٠٤هـ.
- الدهلوي. الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، القاهرة: دار الكتب الحديثة، (د. ت.).
- الدواليبي، محمد معروف. **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٣م.
- ابن دودو، محمد سالم بن عبد الحي، **الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته**، ورقة قدمت في مؤتمر مقاصد الشريعة وقضايا العصر نظمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في وزارة الأوقاف المصرية، ٢٢ – ٢٥ فبراير ٢٠١٠م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط. ١، ١٤١٣هـ.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **لباب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- الراغب، أبو الحسين القاسم بن محمد الأصبهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي، دمشق: دار القلم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **القواعد في الفقه الإسلامي**، تعليق: طه عبد الرءوف سعد, القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية, ط. ١، ١٣٩٢هـ.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **شرح علل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **فضل علم السلف على الخلف**، تحقيق: مروان العطية، بيروت: دار الهجرة، ط. ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- الرحيباني، مصطفى السيوطي. **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦١م.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. **الضروري في أصول الفقه "مختصر المستصفى"**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٤م.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- رضا، محمد رشيد. **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ.

- رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤ه/١٩٨٤م.
- الريسوني، أحمد. الكليات **الأساسية للشريعة الإسلامية**، المنصورة: دار الكلمة، ط. ١، ١٤٣٠ه/٢٠٠٩م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس: مطبعة مصعب، ١٩٩٤م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١١ه/١٩٩١م.
- الريسوني، أحمد."المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام"، بحث مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، ماليزيا، رجب ١٣٢٨ه/يوليو ٢٠٠٧م.
- أبو زرعة، ولي الدين أحمد العراقي. **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: مكتب قرطبة للبحث العلمي، القاهرة: الفاروق للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٠ه.
- الزرقا، أحمد بن محمد. **شرح القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ط. ٢، ٢٠٠١م.
- الزرقاء، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: مطابع ألف باء الأديب، ١٩٦٧ه/١٩٦٨م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط. ١، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط. ١، ١٤١٨هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩١م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٣٩٨هـ.
- أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة؛ حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م.
- أبو زهرة، محمد. **مالك؛ حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط. ٢، ١٩٥٢م.
- الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق: الشيخ محمد عوامة، الرياض، مؤسسة الريان، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،** القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٣١٣هـ.
- سانو، قطب مصطفى."المتكلمون وأصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة،** العدد ٩، صفر - ربيع الأول ١٤١٨هـ/يوليو ١٩٩٧م.
- سانو، قطب مصطفى."في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، **مجلة إسلامية المعرفة،** ع٢١، صيف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- الساوي، زين الدين عمر بن سهلان. **البصائر النصيرية في علم المنطق،** القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، (د. ت.).
- السبتي، القاضي عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك،** تحقيق: أحمد سعيد أعراب، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- السبحاني، جعفر. **رسالة في فلسفة الأخلاق والمذاهب الأخلاقية،** في موقع:
www. ahl-ul-bayt.org/newlib/osul/thahsin-va-al-tagabih/thasen-)
.(vtgabh193. html
- ابن السبكى، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر،** بيروت، دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع،** بيروت: دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع،** تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،** تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى،** تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي،** بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. **معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي،** تحقيق: علي نايف بقاعي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط. ١، ١٤١٣ه/١٩٩٣م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب. **الإبهاج في شرح المنهاج،** تصحيح: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٤ه/١٩٨٤م.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **رسالة أبي داود إلى أهل مكة،** تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٣٦٩ه.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود،** تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).
- السدحان، فهد محمد. **مناقشة الاستدلال بالإجماع،** الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. **أصول السرخسي،** تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الرياض: مكتبة المعارف، (د. ت.).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. **المبسوط،** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ه/١٩٩٣م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. **المبسوط،** تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، ط. ١، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م.

- السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين،** بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **القواعد الحسان في تفسير القرآن،** تصحيح: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٦هـ.

- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **الأموال،** بيروت: دار الحداثة، ط. ١، ١٩٨٦م.

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **الإمام في بيان أدلة الأحكام،** تحقيق: رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال،** تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"،** تحقيق: نزيه حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي؛ دراسة تحليلية نقدية،** جدة: دار الشروق، ط. ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر. **ميزان الأصول في نتائج العقول،** تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- السمرقندي، علاء الدين. **ميزان الأصول في نتائج العقول،** تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- السمعاني، أبو الظفر منصور. **قواطع الأدلة في الأصول،** تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- السندي، محمد بن عبد الهادي. **سنن ابن ماجة بحاشية السندي**، القاهرة: المطبعة العلمية، ١٣١٣هـ.
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة**، الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
- سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر. **كتاب سيبويه**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، (د. ت.).
- سيد مرتضى، أبو القاسم على بن الحسين. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح ومقدمه وتعليقات: أبو القاسم گرجى، تهران: انتشارات دانشگاه، (د. ت.).
- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: السقا وحسين نصار، القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط. ١، ١٩٥٨م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، تحقيق: محمد قامر وحافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، ط. ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض،** القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها،** تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،** تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **شرح الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع،** تحقيق: محمد الحبيب بن محمد، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **همع الهوامع شرح جمع الجوامع،** تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت: دار البحوث العلميّة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. **أصول الشاشي،** بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام،** الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، (د. ت.).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة،** تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د. ت).
- الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث،** تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- الشافعي، محمد بن إدريس. **ديوان الشافعي**، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت والقاهرة: عالم الكتب، ومكتبة الكليات الأزهرية، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٠٩هـ.

- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام؛ عرض وتحليل بطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- الشنقيطى، محمد الأمين بن محمد المختار. **مذكرة في أصول الفقه**، المدينة المنورة: مكتبه العلوم والحكم، ط. ٥، ٢٠٠١م.

- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. **نشر البنود على مراقي السعود**، المحمدية: مطبعة فضالة، (د. ت.).

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق: الفرد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.).

- الشهري، أحمد بن سالم. **التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير من أول سورة يونس إلى آخر سورة العنكبوت**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- الشوشاوي، أبو علي حسين. **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب،** تحقيق: أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول،** تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول،** تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: نشر دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار،** تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد،** القاهرة: مكتبة القرآن، (د. ت.).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،** بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار،** القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، (د. ت.).
- الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير،** (الشرح لعبد الحي اللكنوي)، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤٠٦هـ.
- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **المصنف في الأحاديث**

والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٠٩هـ.

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٨م.
- ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: المكتبة العلمية، ط. ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق بن عبد القادر، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط. ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الصنعاني، بو بكر عبد الرزاق بن همام. **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. ٢، ١٤٠٣هـ.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمد صباح المنصور، الكويت: غراس، ط. ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- الضويحي، علي بن سعد. **آراء المعتزلة الأصولية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس. **المحيط في اللغة**، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط. ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٤هـ/١٩٩م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الصرصري. **الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية**، تحقيق: حسن بن عباس بن قطب، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الصرصري. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الصرصري. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢، ١٩٩١م.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. **رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. **مجموعة رسائل ابن عابدين،** دمشق: المكتبة الهاشمية، (د. ت.).
- ابن عادل، أبو حفص عمر الدمشقي. **اللباب في علوم الكتاب،** تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير،** تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح،** تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية،** تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجه، الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، ٢٠٠٤م.
- العبّادي، أبي العباس أحمد بن قاسم الشافعي. **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع،** تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٧هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار،** تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،** الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **جامع بيان العلم وفضله وما**

ينبغي في روايته وحمله، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٩٨هـ.

- عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**. الرياض وهيرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٩٤م.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **مختصر الفوائد في أحكام المقاصد أو "القواعد الصغرى"**، تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل منصور، الرياض: دار الفرقان، ط. ١، ١٩١٧هـ/١٩٩٧م.
- عبد القادر، محمد العروسي. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٣٠هـ.
- عبد المجيد. محمود عبد المجيد. **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- العبد، عبد اللطيف محمد. **الحدود في ثلاث رسائل**، بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٩م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ابن العربي، أبو بكر مُحَمَّد بنِ عَبد الله. **القَبَس شرحُ مُوطَّإ مالك بن أَنَس**، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٢م.
- ابن العربي، أبو بكر مُحَمَّد بنِ عَبد الله. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي البدري، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ.
- العروسي، الحاج غلتول."محاسن الشريعة لأبي بكر القفال الشاشي، دراسة وتحقيق" (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

- العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، تنظيم: الشيخ بيت الله بيات، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط. ١، ١٤١٢هـ.
- عضيمة، محمد عبد الخالق. **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، القاهرة: دار الحديث، ١٩٧٢.
- العطار، حسن بن محمد بن محمود. **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ.
- العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- عطية، جمال الدين. **النظرية العامة للشريعة الإسلامية**، المدينة المنورة: مطبعة المدينة المنورة، ١٩٨٨م.
- عطية، جمال الدين. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١م.
- العظم، رفيق بك."قضاء الفرد وقضاء الجماعة"، **مجلة المنار**، مجلد ١٣.
- عفيفي، أبو العلا. **المنطق التوجيهي**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨م.
- ابن عقيل، أبو الوفا علي بن عقيل بن محمد. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار مصر للطباعة، ط. ٢٠، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- العكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن الحنبلي. **رسالة في أصول الفقه**، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط. ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- العلائي، خليل بن كيكلدي. **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**، تحقيق: إبراهيم محمد السلفيتي، الكويت: دار الكتب الثقافية، (د. ت.).
- العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ٢، ١٩٩٥م.
- علي، عبد الجليل عبد الرحيم. **التفسير الموضوعي للقرآن في كفتي الميزان**، عمان: المؤلف، ط. ١، ١٩٩٢م.
- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني. **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- العوا، عادل. **الأخلاق والحضارة**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٩م.
- عوام، محمد عبد السلام. "الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة في منهج البحث والمعرفة"، (أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المملكة المغربية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
- عوامة، محمد. **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**، القاهرة: دار السلام، ط. ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط، ١١، ١٤١٢هـ.
- العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد. **الرحلة العياشية "ماء الموائد"**، اعتناء: محمد حجي، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط. ٢، مصورة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
- أبو العينين، بدران. **تاريخ الفقه الإسلامي**، بدران أبو العينين، بيروت: دار النهضة العربية، (د. ت.).

- الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن. **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار االمعرفة، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، (بهامشه مسلم الثبوت)، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٣هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ط. ١، ١٩٨٥م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق وعناية: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **القياس** (الجزء الثاني من المنطق عند الفارابي)، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **المدخل** (الجزء الأول من المنطق عند الفارابي)، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط: مؤسسة الفاسي، ط. ٤، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- أبو الفتح، احمد بن حسين. **المعاملات في الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة البوسفور، ١٣٣٢هـ/١٩١٣م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد مباركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٩٨٠م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د. ت.).
- فرج الله، فضل عباس. **العولمة وفلسفة الأخلاق**، مجلة مدارك الإلكترونية، .(htm.24/www.madarik.net/mag5and6)
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. مأمون بن محيي الدين الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري. **تبصرة الحكام في أصول**

الأقضية ومناهج الحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ.

- الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد. **فصول البدائع في أصول الشرائع**، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- الفندلاوي، الشهيد. **فتوى الإمام الشهيد الفندلاوي في بيان حقيقة الدين والنصح لأيمة المسلمين وعامتهم**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١١م.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- الفيروزابادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق: يوسف محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. ٥، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني في فقه الإمام أحمد ابن حنبل الشيباني**، بيروت: دار الفكر، ط. ١، ١٤٠٥هـ.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني في فقه الإمام أحمد ابن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار هجر، ط. ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩١هـ.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن**

الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: محمد علوي بنصر، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق "أنوار البروق في أنواع الفروق"**، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط. ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ.
- القرشي، أبو الفضائل الحسن بن حيدر بن علي. **نقعة الصديان فيما جاء على الفعلان**، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض: مكتبة المعارف، ط. ١، ١٩٨٢م.
- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، الكويت: دار القلم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- القرضاوي، يوسف. **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٤م.
- القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م.
- القرضاوي، يوسف. **في أصول الفقه الميسر**، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.
- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، القاهرة: دار الشروق، ط. ٣، ١٤٢٦ﻫ/٢٠٠٥م.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ومجموعة، دمشق: دار ابن كثير، ط. ٢، ١٤٢٠ﻫ/١٩٩٩م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ﻫ/١٩٨٥م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤٢٧ﻫ/٢٠٠٦م.
- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري. **تفسير القشيري "لطائف الإشارات"**، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٠ﻫ/٢٠٠٠م.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

- القطان، مناع. **التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١٠، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- القفال الكبير، محمد بن علي، "محاسن الشريعة"، تحقيق: كمال الحاج غلتول العروسي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- القيعي، محمد عبد المنعم. **الأصلان في علوم القرآن**، الناشر هو المؤلف، ط. ٤، ١٤١٧هـ/٩٩٦م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، (د. ت.).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد**

وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د. ت.).

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٣هـ.
- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٩٨٦م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمود حسن، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- الكرابيسي، أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري. **الفروق**، تحقيق: محمد طموم، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط. ١، ١٤٠٢هـ.
- الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. **أصول الكرخي**، مطبوع في آخر تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسي. **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٧هـ.
- الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين. **التمهيد في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: محمد مفيد أبو عمشة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط. ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
- الكليبولي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، تحقيق: خليل عمران المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن. **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح أبي غدة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م.
- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. **مجلة الأحكام العدلية**، كراتشي: كارخانه تجارتِ كتب، (د. ت.).
- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن. **القواعد والفوائد وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م.
- ابن مامين، ماء العينين بن محمد فاضل. **المرافق على الموافق**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، (د. ت.).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي. **أدب القاضي**، تحقيق : محيي هلال السرحان، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- مجموعة من العلماء. **السنة التشريعية وغير التشريعية**، جمع: محمد عمارة، القاهرة: نهضة مصر، ط. ٢، ٢٠٠٥م.
- المحلّى، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد. **شرح جمع الجوامع**، مع حاشية البناني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- مخلوف. محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- مدكور، محمد سلام. **نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.
- مدكور، محمد سلام. **المدخل للفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ط. ٢، ١٩٩٦م.

- المرادي، الحسن بن القاسم. **الجنى الداني في حروف المعاني،** تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- مرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس،** تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الهداية، (د. ت.).
- المرداوي، علي بن سليمان. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه،** تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- مطلوب، أحمد. **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها،** بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط. ٢، ١٩٩٦م.
- المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول شرح نهاية السول،** مطبوع مع نهاية السول في شرح منهاج الأصول للأسنوي، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. "**قواعد الفقه**"، تحقيق: محمد الدردابي (أطروحة دكتوراه، دار الحديث الحسنية، الرباط، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **عمل من حب لمن طب،** (مخطوطة).
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **قواعد الفقه،** (مخطوطة).
- الملاح، حسين محمد. **الفتوى نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاتها،** بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١م.
- ابن ملكا البغدادي، هبة الله بن علي. **المعتبر في الحكمة الإلهية،** جبيل: دار ومكتبة بيبليون (تصوير عن طبعة دار المعارف العثمانية)، (د. ط)، ٢٠٠٧م.

- المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. ١، ١٣٥٦هـ.
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- منّون، عيسى الشامي. **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف. **التاج والإكليل لمختصر خليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م.
- أبو موسى، محمد محمد. **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الموصلي، محمّد بن نصر. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية**، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ط. ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ناظر زاده، محمد بن سليمان. **ترتيب اللآلي في سلك الأمالي**، تحقيق: خالد ابن عبد العزيز آل سليمان، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ١، ١٤٢٥هـ.
- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي. شرح **الكوكب المنير**، الرياض، مكتبة العبيكان، ط. ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. **فتح الغفار بشرح المنار**، القاهرة: مطبعة مصطفي الحلبي، ١٩٣٦م.

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط. ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط. ٤، ١٩٧٨م.
- نظام، وجماعة من علماء الهند. **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- النمري، أبو عبد الله أحمد بن حمدان الحراني. **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. ٣، ١٣٩٧هـ.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. **الخلاف اللفظي عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، القاهرة: دار النصر، ١٣٨٥هـ/١٩٧١م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. ٢، ١٣٩٢هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين**، تحقيق: علي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- النيسابوري، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري. **الغنية في الكلام**، (مخطوطة).
- الهراس، محمد خليل. **شرح نونيّة ابن القيم**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار. **المنية والأمل**، تحقيق: عصام الدين محمد علي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م.
- الهنتاتي، أبو العباس أحمد الشماع. **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**، تحقيق: عبد الخالق أحمدون، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م.
- الهندي، صفي الدين. **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط. ١، ١٤١٦هـ.
- الهيتمي، أحمد بن حجر. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. **المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠٠٠م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري. **أسباب النزول**، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الدمام: دار الإصلاح، ط. ٢، ١٤١٢هـ.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: مطابع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ.

- الوزاني، أبو عيسى محمد المهدي. **المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق: عمر بن عباد، المحمدية: وزارة الأوقاف، ١٩٩٦م.
- الوزير، أحمد بن محمد. **المصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق أحمد بو طاهر الخطابي، المغرب: مطبعة فضالة المحمدية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- اليازجي، إبراهيم. **نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط. ٢، ١٩٧٠م.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، (د. ت.).



الكشاف

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

